

محمد إقبال

ميراث الترجمة

ما وراء الطبيعة في إيران

ترجمة
حسين مجيب المصري



المشروع القومي للترجمة

966



محمد إقبال

ما وراء الطبيعة في إيران

إن هذا الكتاب وهو باكورة في ما أخرج إقبال من الحتم أن تكون له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها وإن تطورت من بعد صفاتها، وتلك حقيقة تلحظها على كتاب إقبال هذا الذي كان أشبه شيء بأرغاص ينبت عما سوف تكون عليه عقلية في مقلب الأيام، ويشر بلامع عبقريته الممتدة من عبقریات غيرها على نحو بين لا يحتل من شك ولا تأويل.

وهناك حقيقة تستوجب وقفة عندها، وهي لما ورد في سيرة إقبال من أنه عندما أدركته حرفة الأدب في صباه عالج نظم الشعر، يسير في خطى الشعراء القدماء محكما تقليدهم والضرب على قلوبهم في الشكل والمضمون، وليس يخاف أن صنيعه هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف.

ما وراء الطبيعة في إيران

تأليف : محمد إقبال

ترجمة : حسين مجيب المصرى



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المحرر : طلعت الشايب

- العدد : ٩٦٦

- ما وراء الطبيعة فى إيران

- محمد إقبال

- حسين مجيب المصرى

- ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

ما وراء الطبيعة فى إيران

تأليف الشاعر الباكستانى الكبير

محمد إقبال

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

مَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ فِي إِيرَانَ
لشاعر باكستان الأكبر
محمد إقبال

قدّم له و نقله عن الفرنسية

دكتور

حسين مجيب المصري

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد

مقدمة

إن فرط الولوع بتصوير الغيبيات تصورا مجردا دقيقا ليشكل أوضح خصيصة يمتاز بها الشعب الإيراني ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسي يقع على أسلوب بعينه في التفكير فيه مسحة من أسلوب كاهولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذي خلفه لهما ما لدهما من دقة متناهية في الفكر . ويبدو لي أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلي ، مما يقترب علمه تجردها من القدرة على التفصيل والترتيب ، وهي التي تشكل لها مذهباً متميزاً ، حينما تقصدى لتبيان المبادئ الأساسية من حيث صلتها بما تنقضي إليه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهمي يرى ، ما للأشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس . ولكن على حين يبذل البرهمي وسعه في اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، وبشرح شق الكيفيات المستترة في الأشياء الملموسة ، يلوح أن الفارسي يطيب نفساً بموهبتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تنضفه في صميمها . وإن الخيال الفارسي المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه في نشوة سكرة ، ويبدو عاجزاً عن تمثيل الحديقة في كل ما لها من مقومات تشملها .

ويجب من هذا يعرب عن أعنف أسكاره وأحاسيسه في نمط من الشعر يعرف بالقرنل على الأخص وهذا الشعر هو ما يجلي روح الفنان عنده .

أما المهدي فهو يطلب مصدراً للمعرفة أسى ، ويقصر عن ذكر ما يتدرس (ما وراء الطبيعة)

مقدمة المترجم

يسمينا بادىء ذى بدء قولنا ، إن هذا الكتاب لإقبال لم يقدر له من انساع السيرة واستفاضة الذبوع في الآفاق ما قدر لسواه مما جرى به قلمه . ومبلغ العلم إنه إنما ذكر عرضاً في لحظة خاطفة وإشارة غير كافية ولا شافية ضمن مرد لسيرته فيقول إنه تقدم به رسالة إلى جامعة ميونيخ الألمانية عام ١٩٠٨ ليحال به إجازة الدكتوراه . وفي الحسبان أن المهمة لم تنصرف إلى نقله كتاباً عربياً ، على حين ظهرت جمهرة كتيبه في لغة الضاد .

والرأي عقدي أن ذلك مردود إلى أكثر من وجه . فالكتاب بحث يقوم على أسس ركيفة من أصول المنهجية العلمية ، ورسالة جامعية لها المصوصة على الإطلاق الأضيق ومن الرسائل الجامعية ما يصلح للبشر ومنها ما لا يجدر به لسبب أو آخر . كما أن الكتاب لا يعنى شخصية إقبال على النحو المتعارف المؤلف أو على التحديد والتوضيح لا تظهر منه على الصالح الإسلامي ورفيع المسكنة مرموق الميزة الذي بذل الوسع كله ووقف العمر بطوله على حمل أمانة كان الأمين ألوف لها وما تراخى ولا تقاعس عنها حتى انقضت عنه من الدهر أيامه ، وجرى القضاء بأن يبشر من بعده الأكثرون بها وترتب على ذلك أن كان لفزعة الإصلاحية من الديمومة ما ندر أن يكون لفزعة في الشبه تقاربها .

ونزيد فنقول إن عنوان البحث في ظاهر دلالته قد يكون سيئاً في اقتراب هذا الكتاب عن العرب خاصة أنه متعلق بالقرص

ولكن من الحق أن هذه الكثرة وإن توافرت وتضافرت لا تنفع من

رفع القباب من وجه الحقيقة . وفيها الحافز إلى الفطر فيما كان ، للتذكير بما ينبغي أن يسكون ، وهذا هو الحرى بإحقاق الحق . وما ضر لو اكتمل الناقص وأصبح الخلق هو الجلى ، وخرجنا على العالم بمزيد وجديد .

وأول ما يخلق بالذكر في هذا الصدد ، أن ننظر في هذا الكتاب أمور لا غنية عنه لمن يخلق ذرعه لدراسة إقبال في عموم وشمول ، لأنه لا شك متبين منه منهج تفكيره من لدن نشأته الأولى وهو يتوفر على تمصيل العلم في بلاد الغرب ، مما كان له أثره في أعماق وأبعاد ثقافته وتشكيل سمات نوعيتها . فمن المعلوم أن إقبالاً جمع بين الحسينيين ثقافة الشرق والغرب جميعاً ، وبذلك تراحت آفاق تفكيره ، وتأتى له أن يختار من كل شيء أحاسنة ، يند أن يوازن على بيئة وبهيزة بين حضارتين بينهما ما بينهما من وجوه للتخالف والتشابه والإتفاق . وها هو ذا يشير إلى مذاهب الحكماء وأهل الفكر من شرقيين وغربيين ومسلمين وغير مسلمين وقدماء ومحدثين . وبذلك يوسع مما كان محدوداً ، ويعرف بما كان غريباً مجمولاً ، ويضيف إلى المعرفة التي تقبل الإضافة أبداً ، ولا تقف عند حد على حال من الحال .

وإقبال فكبير له الميل إلى التدبر والتأمل بتمفطق وبتمفاسف ويشغل نفسه بالفلسفة العالية وهي ما وراء الطبيعة في ريق شها به وأول عهده بالتحصيل ولهذا خاص هام من دلالاته ، لأنه يملأ ما تنقف عليه من خصائص فزعه الإصلاحية التي يبدو فيها مجتهداً برأيه مستمسكاً بمبدأ يحض عليه وبدعو إليه في تحديد وتقييد . إنه ليس وقافاً عند حرفية النصوص وظواهرها ، بل يتدبرها ويعمل فيها رويته مستمداً من خلفية ثقافية . فيأخذ من تراث السلف ما يأخذ وي طرح ما يطرح ، ويناطق العقل أخذاً عن الغرب ، كما يحن إلى القلب أخذاً عن الشرق ، في دعوته الإصلاحية الإسلامية .

ولما بهذا مظهر لجانبه العقلي ونوعية تفكيره ، وذلك ما تلقته في الغرب ليقوده إلى الشرق ، داعية إسلامياً من طراز على خدته يقعه بالخطاب إلى أهل لا إله إلا الله ليذكرهم بما كانوا له آسرين ، ويعلمهم ما لم يكونوا به عالمين ، وبذلك ذاع له الصيت في قاصبة الشرق والغرب على سواء ، وشغل المتفكرين والمتأملين والدارسين على تفاوت بينهم في كثير وكثير .

إن هذا الكتاب وهو باكورة في ما أخرج إقبال من العظم أن تكون له صفة الشهرة لا تغيير نوعيتها ولبهيتها وإن تطورت من بعد في صفاتها وتلك حقيقة تلحظها علماء كتاب أقال هذا الذي كان أشبه شيء بإرهاص يقبى عما سوف تكون عليه عقليته في معيل الأيام ، وببشر بلامح عبرته المتممة من عبريات غمرها على نحو بين لا يحتمل من شك ولا تأويل .

وهذا بحقيقة يستوجب وقعه عندها ، وهي ما ورد في سيرة إقبال من أنه عندما أدر كته حرفة الأدب في ضباه ، عالج نظم الشعر يسير في حبي الشعراء القدماء ، محكما تقليدهم والضرب على قلوبهم في الشكل والمضمون ، وليس يخاف أن صديقه هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف .

ومن أسف أننا نعدم السيول إلى الاطلاع على أشعاره في تلك الفترة من عمره ، مما تقدم منه القيمة علم ، نفهمها وتدبرها وبالتالي التعرف إلى إقبال من حقيقة شاعريته فلا نملك إلا أن نردد قول من قال إنه كان تقليدياً ليس إلا .

ومن ثم يحكم بأن أشعاره الأولى لا تفيدنا ولا تشكاد في معرفة نزعتيه

على تحديد وتعيين . ونبادر إلى القول إن الشأن يختلف جد الاختلاف فيما يختص بكتابه الذى يصدقنا الصبر عن نزعتة العسكرية التى لا يفك عنها من أول صفحة سطرها إلى آخر صفحة رفع القلم عنها .

ومادام الشيء بالشىء يذكر ، فاقول لا يعنى بما إلى نهايته قيل أن يشير إلى حقيقة تتعلق بالشعر الفارسي عامة وشعر إقبال خاصة .

فما يخفى إلا على الأقلين أن الفرق ملحوظ بين مفهوم الشاعر عند العرب والفرس ، لأن الشاعر عند العرب هو من يمالج نظم القريض وكفى ، وصنومه هذا مدخلة في زمرة الشعراء بقطع النظر عن اشتغاله بنير الشعر .

ونحن لا ندم الأمثلة لذلك بل ما أكثرها فالجاهليون والإسلاميون شعراء وإن كان بعضهم أسمى لا يكتب ولا يحسب . والعباسيون من أمثال بشار وابن الرومي ومن عايشهم أو جاء وأقبلهم أو بعدهم شعراء غير أننا لا نعرف أن منهم أحد من حملة القلم أو أصحاب التأليف والتصانيف ، ولا نعرف من شعراء العرب في سالف الدهر من خلف تراثا علميا بقطوى عليه كتاب أو كتب .

أما عند الفرس فالأمر على النقيض ، لأن الشاعر كان على الحظ الأوفى من أشتات العلوم والفنون نائراً كاتباً بالعربية . طلقاً على أدبها يقول الشعر فيها على القالب . يؤلف ويصنف في التفسير والحديث ويتعمق في شعره مصطلحات العلوم والفنون عارضا مباهياً بكل ما في جعبته منها إلى الحد الذى يجعل شعره مستلقا عجوباً عن الفهم لا يدرك كنه ما يقول إلا الراسخون في العلم .

وإقبال من شعراء المهدي الذين نظموا في الفارسية شأن أسلافهم ، وهو

يشبه كثيرا منهم في اتخاذ الشعر أسلوب تعبير على أن الشعر أوقع في النفس وأخذ بالقلب وأبقى في الحفظ ، وطالما نظم الفرس كتبها الشروح كحقائق العلم وأصول التصوف وما أشبه ، وليس لهم مأرب من محاولة البلاغة أو التعبير عن ذات نفس ، وإنما كان مهم أن يتخذوا من الشعر أسلوب تعبير ، وبذلك خوى كلامهم من روعة الفن ، وقصاراهم أن يعبروا عما يريدون عنه تعبيرا بالوزن والقافية .

وفي عود إلى إقبال نقول إنه لف ألف شعراء الفارسية ينظم كتبه وهي تتضمن فسكرة يريد منها إعرابا ومذهبيا فلسفيا يدعو إليه ، ودعوة يريد أن تذهب عنه في الورى فما كان عجبيا وهذا واقع الحال ألا تصادف في معظم ما نظم من كتب صورة بياضية أو قيمة فنية أو أحة جمالية تنف عندها ونهتز طوبى لها .

غير أن هذا من شأنه لا ينقى عنه الجدارة بأن يسمى بالشاعر ، فهو الشاعر الحق ولسكن مفهوم الشاعر عند القوس القدماء الذى ينظم الشعر وله غرض يرمى إليه قلما يعطى لغير الفرس ببال ، وإن كان ذلك لا يعارض مع نظم الأتقي الرقيق .

وعليه فإقبال شاعر بما أسلفنا ذكره من مدرك ، وليس شاعر الفرح والسجدة الذى يستمتع بما تروج به نفسه وعن إليه حقيقة .

إن شاعر النسكر والمقى الذى يقول ما هو قائل ليفقه عنه كلامه من يستحب له أن يأخذ عنه ويتبعه بما يسمع ويفهم ما يشرح ، إنه لا يريد أن يهوى شوقا ولا أن يوحج وشقا ولا أن ينعى بذات جمال ولا يترجم

يشكوى الضبابه . لقد غضى طرفه عن جمال الصور ليشاهد بعين القلب
جمال الفكر .

وفي هذا الصدد على أخص المخصوص ، ما أجدر وأجمل ألا يفوتنا أن
نستطلع رأى إقبال ونتعرف حقيقة موقفه من الشعر فارسيه وعربيه . وصلته
الفكرية بشعراء من الفوس والعرب .

إنه يخرج خروجا بعيدا عن المتوقع والمألوف حين نجد أنه قد أشاح عن
حافظ الشيرازى أكبر وأشهر علم فى الشعر الفارسي ، ونعى عليه أن يقول
شعرا يزهد فى الحياة ويزين لقارئه أن يتخاذل ويتسكسل ويفقد المزم على
الوقوف بقجرة عن ممتركها . ومعلوم أن حافظا لم يكن صوفيا شيئا لطريقة ،
وإنما عبر فى روحانية شعره وجماليتة شعر يزدان من رمزية التصوف بما يسمو
به إلى الأوج من حيث كونه قولا رقيقا أنيقا بكل معنى للكلمة . وهذا من
صنيعه عرضه لأشد الفقد والتجريح من قبل من عاصروه من العلماء والأدباء
والشعراء والذين درسوا أدب الفرس مستفيض الدراسة ، فما كان هذا الرأى
عما يتوقع من مثله وهو من شعراء الفارسية وأهل العلم المحيط بأدبها .

ولسكن إذا علم السبب بطل العجب ، فما كان إقبال متبعنا إلى ذلك
بباعت من عدم البصر بالشعر ولا جحد لففضل حافظ الشيرازى ومن لف
لفه من شعراء الفارسية ، ولسكن فزعته الفكرية إلى أمرين اثنين كانت
محركته إلى ذلك . فقد كان يرى واجبا لا رخص فيه أن يكون شعره
أسلوب تعبير عن دعوته إلى رياضة الحياة على ما ينبغي وخوض ممتركها
بحيث تمر بمن يمرها ويزكيمها وتقهر من يتخلف عن ركبها الذى يمضى
قدنالا أخرا ، وإقبال إلى ذلك لا يأخذ بفكرة وحدة الوجود والرمزية

بالخروج إلى المعرفة الصوفية، ويكره من صوفية شعراء الفرس أن ينفوا الذات الإنسانية في الذات الإلهية .

إنه يستجمع كل هذا من رأيه في قوله ما ترجمته :

أنا همدى عن الفرس غريب

وهلال ليس بي خير تطيب

ومثل هذا من قوله أدل دليل على أنه صاحب رأى وذو عقل ومذهب
وبنم في الوقت نفسه عن أنه شاعر لطيف تخيله رائع تعبيره .

وتزداد في هذا عندما يخطر بالبال قوله تحت عنوان شعراء العرب :

وقل للشاعر العربي هنى

لياقوت الشفاء البعس منى

قبست الدور بالقرآن حقى

جعلت الأيسل لى فجراً ينفى

وفى الأرواح قد أذكيت جمرأ

تواجى ما يراه الناس قصراً

غدير ساكن حركت فيه

عباباً صار فى الفسحاء بحراً

أترسم صورة؟ لا يا غريب

لأعمل ما يعجزه الضمير

أما الحاصل من كل ما سلف ذكره فهو حقيقة نظهر عليها لا تتعطل من ريب ولا تأويل ترشدنا إلى كنهه شاعرية إقبال . لأنه يذكر شعراء العرب منذ كرا أن شعراء العرب في صدر الإسلام شغلوا بتدبر القرآن وتفهمه عن كثرة إقبالهم على نظم الشعر ثم يتحدث عن نفسه ويقول إنه في غفيرة القرآن عن نظم الشعر مبيهاً أنه صاحب مذهب في الإصلاح الإسلامي يتسكى فيه أساساً إلى تعاليم القرآن ويدعو القوم إلى النظر فيه حق النظر رجاء أن يصلحوا ديقهم ودينامهم ثم يمتلىء زهواً وفخراً بأنه داعية إسلامي يضاطب القلب والعقل جميعاً ويعجه بشعر له يعود بالمنع على من يتلقاه منه ويعيه عنه فتصلح به حالة في المعاش والمعاد ويتهم بذلك الشاعر العربي يتأفق في رسم الصور البيانية ويتغنى بشكوى الصبا وورقة الحنين إلى ذات الحزن وهذا قصاره من قول الشعر ويكاد يغلف عليه اللامعة ويعيه بأنه ناقص التجربة وشعره كلام لا نفع فيه فالوجه أن يقول الشعر في ما يحزنه الخبير ويحرك الهمم إلى مثل أعلى وبالقالي إلى حياة أفضل وروحانية وعقلانية ترتبطان وتجهتمان على الأخذ بيد من تخلفوا عن الركب

هذا ما يؤكده إقبال ويستوجبه شرطاً على قائل الشعر كائناً من يكون .

وهو يذكرنا بحقيقة لا يسعنا أن ننساها أو نتناساها ، ألا وهي أن الإنسان عقل وقلب هما أشبه شيء بكفكي ميزان إن رجعت إحداها شالت أختما . وهذا ما يترتب عليه ما يكاد يكون ضدية بين العقل والقلب ، وقد تضعف تلك الضدية فتصير أقرب إلى القدية في الأحايين . إلا أن الحكم في عمومها لا يتغير والقضية لا تنعكس ، فإقبال أخذنا من سيرته ونوعيته ثقافته وما خلف من تراث هو ذلك الشاعر الذي عرفنا حدم في صدر كلامها .

وكتابه الذى بين يدينا يؤكد ماذهب إليه معروف به موضع له ، بل
تتجاوز ذلك لنقول إنه شئ له تلك الطريق الطويلة لينقل فيها خطاه إلى
نهايتها . فالأولى به أن يكون كتابا له خاص من أهمية فى التعرف إلى
شخصية لها ما لها من سمات وإضافة ذات تقع وسوق تعرض له على التفصيل لما
احتوى بين يديه .

إن أقبالا هندی الجنسية إلا أنه باكستاني باعتبار أن منطقة الهند التى
هى موطنه أصبحت من بعد دولة باكستان ، كما أنه فى عداد شعراء الفارسية
لأنه نظام غالب كتبه بالفارسية ، ويسمى عند الفرس أقبال اللاهورى نسبة
إلى مدينة لاهور التى كانت له دارا .

ولنتوجه عن كونه لننظره نظرة متأمل محقق مقوم فى بحثه هذا وراء
الطبيعة فى إيران وجاة أن نستوعب ماورد فيه وتبين أقبالا فى شخصية
طالب الفلاسفة الإسلامية الذى يقدم بحثا له إلى نفر من أساتذة الجامعة ليروا
فيه رأيهم ، وله الحرص ولا ريب فى تحديد كلامه وإصابة شاكلة للضوابط
بما يجعل من بحثه بحثا يتوخى فيه أصول المنهجية العلمية فى مراعاة واعية لدقة
التحويب وجتهاد بالرأى فى الخروج من الخلاف بمرض للمقول والتعقيب
عليه بالمقول مع التزام الحدود للناطق فى إطلاق الأحكام جامعة مانعة .

يقول أقبال فى أولى جملة من مقدمة كتابه إن الولع بالتصور للوجود
وتحمل للنيبنيات أوضح ظاهرة تعجل فى الروح الفارسية تجذب الانتباه إليها
وهذه حقيقة لا ريب فيها وإن كانت أشبه ما يكون بإيماءة إلى شئ واحد
من شقين لها .

وفهن نستحب أن نلقى هذا الرأى بفضل إيضاح لتكتمل الفكرة فى

الفهم لدى غير المتخصصين في هذا اللون من المعرفة الخاصة بالفرس . فن المعارف المألوف أن الفرس بنظرهم مشغوفون بالمجاز والتخييل والتخييل لا في شمرهم وحسب ، بل حتى في متن لغتهم وأصول تشكيل ببيتها ، ولهم الليل الذي يجري عديم مجرى العادة في تفسير الحقيقة بالمجاز بل في جعل الدلالة اللفظية على الأشياء بالقصور تفصيلا .

ومن أمثلة ذلك أن يصحوا الفعامة (شتر مرغ) وهذا الاسم من اسمين فشر بمعنى جبل ومرغ بمعنى طائر . ويسمون الزرافة (شتركا وبلندگ) واسمها من ثلاثة أسماء . شتر بمعنى جبل وگناد بمعنى بقرة وبلندگ أى تمور .

أما القادم ، فهو عديم (ناخن بدندان) أى من يجعل ظفروه في سببه . وحسبنا هذه الأمثلة الثلاثة دليلا على أن الفارسي إذا شاهد شيئا ، سرعان ما يطلق خياله إلى غيره يذكره به ويصوره له على نحو يعرف به وإن كان هذا خاصا بالامنة ، فأولى به أن يكون مألوفاً في التعبير على النطاق الأوسع ، ويلزم منه أن يسكون الشعر الفارسي غاية في دقة المعنى وجمال الصورة ودروق العبارة .

وبذلك تسكون قد أوضحنا حقيقة ما شاء إقبال إيضاحه ، واسكن بحيث تبدو الحقيقة بخلافها . كما ينبغي عاينها بالتالي ضرورة أن فلاسفة القرون من من في بحق تفكيرهم ودقة تصورهم ، وهذا ما مكف إقبال طويلا على درسته والتعريف به وإقامة قواطع الأدلة عليه .

ولقائل أن يقول إن العقل يعارض التخييل وقد يعانده ، وهذا حكم يصح في عمومته لا في خصوصه ، فليس ما يمنع للعقل أن يتخييل ولوفى الأحايين ،

وإذا ذكرنا أن فلاسفة الفرس الذين عرض لهم أقبال ليسوا من الشعراء إلا في أقل القليل ، ترجع عندنا أن إقبالاً نصيب في دعوائه .

وعرض الفلاسفة اليونان في دعوائهم على من يشتغلون بالفلسفة من المسلمين في إيران ويشير إلى أنهم أخذوا بها وتعرفوا إلى أصولها ، وطبقوها على مسائل وقضايا تتعلق بالهين الإسلامى لا بما سوى هذا وذلك فيما يرى مردود إلى أن إيران وقعت بعد الفتح العربى تحت التأثير السامية .

وهذا مقتضى شرحا ، فالساميون كافة ليسوا على الإسلام ، وإنما كان الإسلام للساميين والآريين وغيرهم من أجناس البشر ، وما كان في إيران أثر للساميين غير لغة العرب ، وظهور الإسلام فيهم لا يجعل منه أثرا للساميين في إيران فسكونه غير خاص بالعرب وحدهم كما أسلفنا ، فلم يبق إلا أن نشرح متولة إقبال بقولنا إن الفرس تأثروا في أعناق ثقافتهم وأبعادها بتراث العرب بعد إذ اندثرت معالم ثقافتهم ولم يبق الدهر إلا على غيض من فيض ، والذين الحفيف حرك في أولى الألباب الرغبة في التفسر والتدبر ، فكشفوا على كقاب الله يحرثونه وتفتحت بصائرهم على آفاق وآفاق ، فما أفضى بالهتم أن يظفروا في مسائل الدين وما أكثرها وأوسع نطاقها ، فما كان بدعا أن يستمعينوا بفلاسفة اليونان في رياضة عقولهم وتفسيرهم على الرأى الصواب والمفطى للمستقيم .

كما يدل برأيه في السكينة التي أخذها فلاسفة إيران عن فلاسفة اليونان فليفتهم مخرجها بأنهم لم يحسموا تفهمها وإدراكها في إجاب حقيقتها إلى الحد الذي لم يسجلوا فيه من الخاطى والخطى وساق الأمثلة يدعم به صحة دعوائه ،

ويمزو الفردى في النيس والتجاني من الصواب إلى عدم العلم بالأيونية
الذي يعد صحة فهم فلسفة اليونان مشروطا به .

وما من ريب في أن اقبالا يحسبهم هذا الحكم مجتمعين إلا أنه من علماء
الغرب الذين جلس منهم مجلس للتعليم وأطلع على ما أخرجوا من بحوث في
هذا العدد

هذه معلومة فيها الإبانة عن حقيقة ، وكل الأهمية في الإبانة عنها .

واقبال ملحوظ العناية في كلامه عندما يذكره على شخصيات الفلاسفة ،
فهو يتوسم في الاستقصاء رغبة منه في أن يكون ذكره للقرن الخامس ، فراه
مثلا لا يذكر الفارابي لأن له في الترك نسباً ، ويعرض لكثير غيره ليس
لهم من الشهرة ما لغيرهم ، وبذلك يجعل من المجهول معلوما على نحو يزيد
القارئ علماً أو يعلمه ما لم يك يعلم ، أو على اليقين يسعى إلى التحدث عن
القرن قاطعاً الفظ من أن الإسلام لم يرق فارقا أى فارق بين عربى وعجمى ،
ولما قام صرح الحضارة الإسلامية على عوائق المسلمين من كل الأجناس
وكان الرجحان للغة العرب على لغة الفرس وتراث ما ذكر من فلاسفة الفرس
جله أو كله في لغة القرآن ، وذلك من الدليل على أن اقبالا شاء أن يختص
القرن وحدهم من حيث هم فرس يبحته ودراسته .

ويبدو المؤلف ملتزماً بالتحديد الأدق في اختياره للفكرين من الفرس
وتفكيرهم المطلق البجرد وكأله حريص على ألا يتجاوز نطاق بحثه الخاص
بما وراء الطبيعة في إيران ، فهو إذا تحدث عن المعتزلة بادر إلى القول بأن
رأسهم وأصل بن عطاء فارسي . وإذا عرض لمحبهم قال إنهم يذكرون

الصلة بين الحقيقة والصفات الإلهية. ملئين تمام التطابق بينها وبين الأصل الإلهي .

وإذا ذكر ابن سينا عرف بمذهبه في النفس وقال إنه يراها في غفية عن المادة ، والجسد بما له من جوارح عاجز كل العجز عن التصور والتخيل .

وبسط القول في الامعاءية ومهد بذكر شيء من تاريخهم وعرج على تبيان صلة المشابهة بين أصول مذهبهم والفلسفة المعاصرة مستجمعا لحاطته علما بتراث الشرق والغرب مستمدا معرفته من دراساته في الهند وأوروبا ، وألقى الضياء على ما كان في انقفاء ، ونظر في تفسيرهم لسكتاب الله المبين مشيرا إلى أخذ المتصوفة عنهم .

ولإقبال بين الفينة والفينة وقفات يعقها يحل بعض الحقائق ويدل بالرائى فيها ، وهى مما يراه الاقدمون والمحدثون وعلماء الغرب على السواء مثال ذلك قوله إن القوم درجوا على عد الامعاءية شرذمة من القفلة والسفاحين الظالمين وتعقبيه على ذلك أن القتل يباعث دينى كان للناس إلف به فى سالف الألام ولا معابة فيه ، ويتجاوز هذا ليؤيد رأيه بقوله إن بابا روما نظر بعين الرضا إلى مذبحة ساق إليها دافع من الدين ، وكأنما يبرر ذلك المأوف المعروف ، فيحكم عليه طوق عادتنا للرعية ووفق قيمها الأخلاقية فى يومها الحاضر ونجد من المستمعين وكان فى الزمن القابر من المستحسن .

ويتسلسل به القول فيمتحدث عن المذهب الطروفي على أنه مشتق من المذهب الامعاءى ويذكر أن أصعبه يشكرون تفكيكا مطلقا عجودا كما يقولون بالسكامة والصوت ، وقد أفضى به هذا إلى التعريف بمفهوم السكامة عند المسلمين والمسيحيين .

ويتصدى إقبال للأشاعرة فيتناول مذهبهم بالشرح ومن تماليهم أن
للإنسان القدرة على الاختيار ، والاختيار هذا من خلق الله كسكل ما عده
في الوجود . إلا أن للإنسان القدرة على الاكتساب وهذا الاكتساب
خاص بمختلف كفايات العمل .

أما الفخر الرازي فيطرح فكرة الاكتساب . ولما تربدية يخالفون
الأشاعرة في ذهابهم إلى أن للإنسان تمام السيطرة على عمله . ويعقب إقبال
باستحالة إيجاد التفاسق بين العقل والوحى إلى أن يقول إن الباقلاني يذهب
مذهبا يواجه فيه قضايا بحجة لما وراء الطبيعة .

وإقبال واسع الإحاطة غزير العلم بالفلسفة الحديثة وكان هذا باعته في
تبين وجوه التشابه والتخالف بين فلاسفة إيران الإسلامية وفلاسفة أوروبا
الحديثين ففي حديثه عن مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بالخلق يشير إلى « كانت »
وإلى لودز . كما أنه في إشارته إلى رأى الأشاعرة في القدرة يقول إنهم
مقاربون لودز في عجزه عن تصور أن الذرة هي العملية الباطنة للسكان الأول
الطلق ، وبمثل هذا يستوعب المعرفة لدى المفكرين في الشرق والغرب
ويعقد الأواصر بين الأنسكار على تباعد أصحابها في الزمان والمكان .

ولما أن فلنحظ على إقبال أنه معتر بشرقية على الخصوص ، وهو في
أوروبا يحصل العلم ويخرج فيه كتابه هذا . ففي حديثه عن الغزالي مثلا .
يبدو عمتنا فمرا حين يذكر أن الغزالي أخذ بالشك وهذا الشك عهد الغزالي
سبق الشك عند ديسكارت بسبعة قرون وقبل أن يقطع هيوم الرابطة بين
الأشياء ومسبباتها كما تعرض الغزالي بالتفهد للفلسفة ولكن على مقياس
قوي .

تلك ملاحظة لها في هذا المقام وجهها ، فيها يستعين لها شعور كان يفهم رحاب نفس إقبال منذ أول عهده بتحصيل العلم ووصل الأسباب بينه وبين أهله في بلاد الغرب تلقى عنهم في مجالسهم ومؤلفين عرفهم ونظر في كتبهم . ولقد لازمه هذا الشعور فيما تعاقب من أيام عمره حتى انقضت عنه أيامه . وإذا ربطنا النتيجة بالمقدمة نفهنا إلى أن إقبالا في كل ما أخرج من كتب كان في اتصال ودوام معرفا بما يسميه بالذاتية داعيا للمسلمين إلى الاحتصام والاستمسك بها . ويعنى بالذاتية الإسلامية ، أى معالم الحضارة الإسلامية ومظاهرها التي تعجلى في الدين العنيف وكل ما يتعلق منه بسبب ويعاون في إقامة كيان ووحى فسكرى ماضى يقتصر بالأمم الإسلامية وحدها وبه يميزها من غيرها . وزجر عن تلك الذاتية الخاصة وكره للمسلم أن يفنى ذاتيته تلك في ذاتية غريبة كائفة ما تكون ، وساءه من الترك المحدثين مثلا أن يخرجوا عن كونهم أمة إسلامية بكل صفاتها وصفاتها ، بدخولهم دخولا جارفا عيقا في حضارة الغرب ، وشبههم في موقفهم من حضارة الغرب بشمعة ذابت تحت الضرم ، ونهكهم بهم فقال إنهم استعاروا قديم الغرب وسعوه الجديد .

فشعوره الفياض الدافق بما لحضارة الإسلام من عظيم الخطر ورفعة القدر بفضل من أمم مقوماتها وهو دين الله ، هيا له أن يقاضل بين أعلام من مفكرى المسلمين والغربيين في بحث علمى يلتزم فيه أصول المنهج الأدق ، ويهتم التضافر بين الشعور والتفكير ليتشكل منها مذهب هو مذهب .

وحاشا لإقبال أن يلتقى الكلام على هواه في تعصب وتزمت وضيق أفق فما جعد في الغرب وجودا لها بأذى أعظم لهم من عبقرتهم ما رفعوا به لحضارتهم سامق صرحها ، ولسكفه كان متحفظا مدققا متأنيا في إقامة الموازين

لتلك الحضارة التي عرفها كما لم يعرفها سواه ، فرغب في الأخذ منها بما يتحصل به النفع والخير ، ووجب عما يجزى إلى الشر والخسر ، وبذلك كان الحكم العدل والنصيح الأمين .

ولننظر د شيئاً ما رجاء أن يتم كلامنا في هذا الصدد وتوضح لنا رؤية إقبال لأهل الغرب في ما لوف تقاليدهم إلى جانب المأثور عند أهل الشرق .

ولننظر في كتاب إقبال هو « جاويد نامه » الذي ترجمناه إلى شعر عربي تحت عنوان في السماء ، وفيه يقدم إقبال فصلاً يسدى فيه النصح إلى ولده جاويد فيقول :

أنت في عصر ولكن أى عصر

غارق في الجسم ، روحاً ليس يدري

قحط روح سهر جسم أنقصا

رجل الله لذات فكصا

إجل الرومي رفيقاً في الطريق

ينعم الله بمشروب الخلقوق

رقصة الجسم تلور بالفترب

رقصة الروح لها نجم السحاب

وننعم النظر في هذا من قول إقبال فيستبين لنا أن إقبالاً أميل إلى روحانية الشرق منه إلى مادية الغرب وهو يرغب إلى ولده جاويد أن يتشكك تلك المادية كما أنه يلجأ إلى الرقص عند الغربيين ضمناً وهو يوصي

جاويد بأن يكون مزيداً لجلال الدين الرومي أكبر وأشهر شعراء الصوف في إيران . ونعلم أن الرقص من أصول مذهب جلال الدين الرومي في الصوف فريدوه يرقصون رقصة رمزية فيها التصوير لأصل من أصول مذهبهم الصوفي ، ألا وهو حد الذات الإلهية أشبه شيء بالبحر والداس أمواجه ، وهي في إنخفاضها وارتفاعها لن تكون إلا من صميم البحر وان يخرج عنه بحال .

وعندهم أن تلك الرقصة ترقى القلوب وتفتقها من عالم الثرى لتسما بها إلى العالم العلوى ، كما تثير الطرب في النفوس والنفوس عند الغائبين وتضرم النار في قلوب المشتاقين .

وفرق أى فرق بين تلك الرقصة الرمزية الروحية عند الصوفية وبين الرقص عند الأوروبيين الذى يشير إليه إقبال ضحكاً ومن طرف خفى وكأنما يريد لولده أن يأخذ حذره منه .

ويبدو إقبال فى امتداد حديثه عن الغزالي معجباً شديداً بالإعجاب به أكيد الرغبة فى إنصافه ممن فهموه سقيماً فهم .

فذكر أن من أهل العلم من قالوا إنه حاد عن مستقيم الصراط ، كما استوجب بعضهم محق مؤلفاته برمقها .

ويشير إلى أن العقلانية فى الإسلام تسعى على قدم من خشب على حد قول المصوفة ، وأبعد قالت كلمتها الأخيرة بلسان النزالى المتشكك ، ولكن الغزالى على حد قول إقبال كان حائر النفس مستغيثاً متردداً ، إلا أنه وجد راحة من لغوب فى مستقر له فى أعماق الشعور ، ولقد هداه تشككه إلى البحث عن مصدر آخر للمعرفة فوجده فى أعماق الشعور وحركة الانفعال ،

ويرى إقبال في هذا فصرا مبينا للتصوف ، ذلك التصوف الذي غلب على كل تيار روحي واتجاه فكري في عصر الغزالي ، ثم يلتفت إقبال إلى الغزالي بالإشارة إلى كتابه مشكاة الأنوار الذي يرى فيه جراح فلسفة بلاده ولا يفوت إقبال أن يكون على ذكر دائم من موضوع بحثه فصرعان ما يقفبه إلى أن الغزالي في حديثه عن النور ضمن كتابه مشكاة الأنوار إنما يصدر وربما في غير وعي عن فسكرة آرية محضة هي فسكرة النور التي وجدت منه ومن أخذوا بفلسفة الإشراق من يتسكأ إليها مدافعا عنها ، وبؤيد إقبال هذا بقوله عن الغزالي إنه يقول في كتابه هذا إن النور هو الوجود الحقيقي الأوحد وإن الظلام أرحب . آفاقا من المدم إلى أن يقول إن الله خلق السكون من بعد ظلام ذلك الظلام الذي بسط الله عليه نوره الخاص به .

فإقبال لا يفوته مثل هذا للمحفظ وهو يردّه إلى أصله عند الفرس خاصة والآريين عامة وبذلك يلتفت قارئ الغزالي إلى حقيقة ربما خفيت عليه .

ويعتمد القول بإقبال في نقله عن الغزالي وكأنه يرى فيه من أعاد فسكرة الظلام والنور عند الفرس القدماء . ولكن طبعها بطابع إسلامي يبعد بينهما وبين أصلها في التقوية وحسبه أن يقول إن الله يسمى نبيه صلى الله عليه وسلم في كتابه « السراج المنير » .

هذا مترتب في الفهم على ما يذهب إليه إقبال من أن الغزالي كان فيما ذهب إليه مستجيبا لمآلف في طبيعته الآرية أو الفارسية ، ورأيه جائز عقلا . أما انقطع بضرورة أن يكون واجبا بالحثم ، فقيه نظر والحاجة ماسة إلى تودة وتمحفظ قبل الحكم بالجواز والوجوب أو التأييد والتفقيذ وإن دل ذلك على أن إقبالا مجمعه بالرأى غواص على الحقائق في الأعماق .

وما نلاحظه غلى إقبال فى بحثه هذا أنه يجرى على أصول منهج يصطلحه فهو يعرض الآراء على تخالفها ويورد المقولات على تعارضها ، إلا أنه يلزم نفسه التعميق عليها بخاص من رأيه مثال ذلك ما ذكر من أقوال الأشاعرة فى نظرية المعرفة ، لأنه يقصدى لذكر ما لهم وما عليهم . ويقول إن نظرية الأشاعرة عن المعرفة رفعت كل خطأ . ووجود الشيء لو أنه ليس إلا أن يكون معروضا لما كان من علة لعدده مختلفا عما هو عليه فى واقع حاله إلا أنهم لم يروا بناء على نظرتهم إلى المعرفة ، أن الكائنات البشرية ليست مشبهة كالعناصر الأخرى لغيرها فى بنيتها وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات لمعرفتى أنا ، وإذا ما كانت المعرفة وسيلة بوسيلة للعروض ، فإن الله سبحانه وتعالى وهو سبب العرض يعمل فيما يقتضيه معرفتنا ، ولا ينبغي أن يكون على علم بعروضنا . وهذه المقولة من وجهة نظر الأشاعرة تدمر موقفهم تدميرا ، لأنهم لا يستطيعون القول بأن عروضهم حينما تسكف عن وجودها تستمر فى كونها عروضاً لمعرفة الله .

ثم يذكر ما بين تلاميذ أرسطو والأشاعرة من ضدية فيما يتعلق بطبيعة الأصل .

ويجرى هذا المجرى ما أدلى به إقبال من وأى تحت عنوان « طبيعة المعرفة » فعرض لنظرية السكتيى الذى يذهب إلى أن الشيء لا يوجد على أنه موجود خارجى ، بل ينبغي أن يكون موجودا مثاليا أو عقليا .

وبادر إلى التعميق قائلا إن ما ينبغي عل ما يذهب إليه ، أن كل شيء يوجد فى الفكر يوجد فى الخارج وهذا مناقض لنفسه .

فإقبال يتفكر ويتدبر آراء الفلاسفة مسعدها منها مددا لبعثه وكيانا ،

وأب أن يقع بأن يكون جماعاً لأقوال محصيا لآراء ، ويكره لنفسه أن يكون شأنه شأن حاطب ليل ، بل يرى واجبه الأوجب أن يبدأ من حيث انتهى غيره مضيفاً بذلك إلى العلم مزيداً من جديد .

واقبال يلتقى نظرة تأمل في كل ما يورد من آراء ، ولا يفوته أن يتناول بعضها بالتجريح لضعف يراه فيها أو تجاف عن الصواب ، ويبادر إلى إبداء الخصاص من رأيه رجاء أن يرفع النقاب عن وجه الحقيقة : مثال ذلك معارضته للكتيبى بقوله . إن السكتيبى يذهب إلى أن المستحيل غير موجود ، ولسكتيبا نقول إن المستحيل سلبى ليس إلا . والجواهر الوجودية في واقع الحال شيء وضئى ، أما فيما يتعلق بالصفة ، التي لا يمكن عدها شيئاً موجوداً في عزلة عن الجوهر ، فهي ليست شيئاً موجوداً ولا غير موجود ، لأنها شيء بينهما .

ويأتى الترتيب على التصوف فيعرض لإقبال للقول فيه ولنلن بكيفية قدم بالوضوح الأنتم عن منهج تفكيره ، ذلك المنهج الذى جمع عليه ثقافته الشرقية والغربية في نمادلية تتساند عناصرها وتتكامل وتتداخل ، بما تشهد له بأنه صاحب الثقافتين على المفهوم الأصح الأدل .

وليس يخاف على كل من توفر على دراسة التصوف أو ألم للمامة بسيرة بهار يخه أن أهل العلم في المشرق والمغرب لم يهتموا إلى اليوم على رأى واحد في تأصيل التصوف ، فهم من رده إلى أصل همدى ومنهم من قال إن أصله في الأفلاطونية الحديثة ، ومنهم من عرف له وجوداً في أدنان الفرس قبل الإسلام كما ركب بعضهم الشطط بادعاءهم أنه وليد ثورة المعمرين على المومنين . وآخر من عوفقا له رأياً يقول إن من الفرس من

رأوا تفرق المسلمين مللاً وفرقاً ومذاهباً مما ساق إلى تساقطهم دماءهم ،
فاشفقوا من تلك الحال ورددوا لهم من تلك الشدائد ، ورأوا أن يحسموا
اختلاف القائلين الدائم بجمعهم على مذهب واحد بعد تصدع وحدتهم وزيف
عقيدتهم فاجتاروا لهم أن يدينوا بالمشق الإلهي وهو التصوف .

كما ذهب بعض الباحثين الدارسين إلى فني فارسية التصوف بقوله إن
المتصوفين الأوائل كانوا من العرب . وأكد غيره أن كتاب الله أصل
التصوف الإسلامي ولا بد ، إضافة إلى من قال إن تلك النزعة بسبب من
اللقاء بين السامية والآرية .

وحسبنا هذا القدر من آراء العلماء لتحكم في شمول بأنهم حاموا وما
وردوا ، فما دهموا الدعوى بدليلها ولا جاءوا بسلطان ، وما جادوا به أشبه
بالتظن مدة بالتيقن .

وإقبال في صدر كلامه عن التصوف يفند أقوال علماء الغرب في شبه
استغفاف وتهمكم ومحتكم إلى المطلق بل ويلتزم أسلوبه التزاماً محكما في
رده للينف عليهم ، وينفي عليهم أنهم واجهوا الحقيقة من جانب واحد ،
ونسوا أو تناسوا أوضاع السياسة والمجتمع ، كما تجاهلوا أن تستولى فكرة
أو نزعة ما على نفس شعب من الشعوب دون أن تكون خاصة بهذا الشعب
على نحو ما . فإن المؤثرات الخارجية الوافدة لها أن توقظه من سبات حقيق
يتمتع معه الوحي بشيء أى شيء بيد أنها تعجز عن أن تغلقها خلقاً من
عدم .

ويلوح لنا أن إقبالاً إنما يريد ليعني عن المسلمين أن يكونوا قد استماروا
التصوف من غيرهم ، وهذا ما يهيء القيم لرغبة في أن يتبين للتصوف

أصولاً في نزعات المسلمين وهو ما سوف يتوضح لذا بالنظر في بقية ما يسوق في هذا الصدد من كلام . ويعمل نشأة التصوف الإسلامى بأكثر من علة ما يستنبط من واقع الحياة السياسية والاجتماعية والدينية للمسلمين . كما يقول إن الزمن الذى ظهر فيه الإرهاب بالتصوف زمن ماج بالثورات والهزات والقتال مما أفضى إلى سقوط دولة بنى أمية ، كما ظهر فيه الزنادقة الذين أخذ على يدهم حق لا يستفحل أمرهم ويستطير شرهم ، كما ظهر من أظهروا الدين وأضرهروا المأرب السياسى من المتفهبين وأصحاب الدجل والمذاهب الهدامة كاستاذ سيس والمقنع الخرساني .

وأشار إلى ما وقع من صراع بين الأميين والمأمون وهما يتفازان الخلافة ، ثم أوما إلى النزعة الشعبية في العصر العباسى وما أثارته من جسدال وتخاصم بين العرب والفرس وانتهت بإقامة دول فارسية مستقلة عن الخلافة العباسية .

ويرى إقبال في مثل تلك الشدائد التى تعاورت المسلمين والسكرارث التى دهمتهم سبباً قوياً جعل المسلمين في حال من الأسى واليأس والسخط على واقع حياتهم بحيث وجدوا باعثاً في نفوسهم يدفعهم إلى أن تلتهم لما موثلاً تقدم فيه بالسكينة والقرار تغاى به عن تلك الحياة التى شاء وجهها وكثرت ضرورها ، وبذلك أمسى هذا الواقع السياسى والاجتماعى والدينى حافزاً إلى حياة أخرى فيها الاعتزال عن كل هذا ولو بالخيال والروح التماساً لمفجأة من حياة كلها شر ونسكر .

تلك هى الأوضاع في تنوعها والملاسات المتواصلة التى يراها إقبال من العوامل التى أفضت إلى نشأة التصوف . والحق قال ، لأن قوله حقيق ببعض الإيضاح والتعقيب . فإ أشار إليه ونص عليه ليس مرجع السبب في نشأة

التصوف، ولكنه هياً بعض النفوس للميل إلى رفض الحياة والزهد فيها والإعراض عن مفاتها، وفي الامكان عد الزهاد طلائع أو رواداً للتصوف أو رعيلاً من أهل التصوف في أولى مراحل التمهيدية ليس إلا .

ومن علماء الإيرانيين المعاصرين الذين أرحوا التصوف من قال إن ظهور الأحزاب والفرق الإسلامية في صدر الإسلام وما قام من نزاع وصراع بينها أدى ببعض المسلمين إلى أن يزهدوا ويلتمسوا في هذا الزهد هروباً من ذلك الممترك، بعد أن تأذت نفوسهم بما حاق بالإسلام والمسلمين من شر وضر ومروق من أحكام وتعاليم الدين الحنيف التي تسكره للمؤمنين ماجرفوا إليه من أوضاع وأحوال . إلا أن هذا المؤرخ اقتصر على فترة صدر الإسلام وما هاج فيها من حروب بين أهل الفرق ويبتنى إلى ما أقتضى إليه إقبال من حكم .

ولكن من علماء الترك المحدثين من ذهب هذا المذهب . وكان أوضح في الإبانة حين قال إن ملابسات مشابهة هيأت نفوس الترك في الأناضول لتقبل تعاليم التصوف . فذكر أن في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي ساء أهل الأناضول ما أعقبه غزوات المغول من كوارث ومحن عادت على الإسلام والمسلمين بالويل والثبور .

كما أحزنهم أن يقوم النزاع الدامى بين ذوى القربى من أمراء الترك تهافتاً على ملك هو من حطام الدنيا ، فوجدوا في نفوسهم ميلاً إلى الإشاحة عنها ، وترتب على ذلك أن شجيات نفوسهم للتصوف الذى كفر شيوخته بين ظهرانيهم وكانوا أسرع شىء إلى الأخذ عنهم .

والذى نخلص إليه هو الحكم بأن ما وقع في أرجاء العالم الإسلامى

إنما كان عاملا مهادا مساعدا وحسب ، ومن غير الدقة أن نعهده السبب
الأساسي والباعث الأهم لنشأة التصوف ، ولا يعزبن عن البال أن كل صوفي
زاهد ولكن ليس كل زاهد صوفيا .

ثم بلغت إقبال ليواجه ماهو أدخل في نطاق الموضوع فيقول إن طابع
الحياة السامية للزاهدين الأوائل أعقبه شيئا فشيئا ميل إلى وحدة الوجود
وأخرى بتلك النزعة أن تكون مستعارة من الآريين .

ويأخذ من قوله هذا أن الزهاد الأوائل كانوا من الساميين أى من
العرب ، وأن نزعتهم إلى التصوف كانت وافدة عليهم من الآريين . وفي
هذا ما يتعارض مع القول بضرورة أن يكون لسكل شعب خاص من طابعه
أو بمعنى آخر يستعدل منه على أن نزعة التصوف هذه دخلت على العرب
أو على الساميين عامة مستعارة من الآريين فكان الساميين لم تكن لهم
هذه النزعة أصلا .

ويشير إلى الشك الذي تضمنته العقلائية الإسلامية ويقول إنه تجلى في
شعر بشار بن برد ذلك الشاعر الفارسي في نفسه العربي في لسانه وذكر عنه
أنه كان يؤله أو يعبد النار ويهزأ بكل أساليب الفسك غير الفارسية
ونضيف إلى ذلك أن بشارا كان شروبا زنديقا وهو القائل :

الأرض مظلمة والنار مشرقة

والنار معبودة مذ كانت النار

وإشارة بشار إلى النار على هذا الفخوذ كرنا بما قيل في حقيقة تلك
النار عند الجوس فعلم أنهم كانوا يقدسون النار ويعبدونها مثالا للظهور

لأن الفار لا يمكن أن يصيبها دنس ولا ضرر ، وكانوا يقيمون بيوت النار .
ولكن من العلماء المحدثين من ينكر أن يكون المجوس قد عبدوا الفار
بفهوم العبادة بل يؤكد أنهم قدسوها تقديسا رمزيا .

ولكن تلك أمانة على صوفية بشار وذندقة أما تشككك فأمر يكتنفه
الغموض لأنه لم يصرح به ، وهذا التشكك لا يستل مني على نزعة صوفية
ولا شبه صوفية ، فحسبها أن قد بشارا زنديقا وشعوبيا وهذا من شأنه قد
لا يؤيد له نزعة فارسية أو آرية إلى وحدة الوجود ، تلك النزعة التي تشكل
عنصرأ من عناصر التصوف .

إلا أن ما ذكر إقبال عن الشك خلقي يدفعنا إلى حمله على معنى آخر
غير المؤلف معناه ، فغالب الظن أو راجحه أنه أراد به التقية إلى عجز العقل
عن القطع باليقين ، مما يصرف عن الاعتماد عليه في المعرفة وبذلك لا يسكاد
بضلع مصدرها ، فمصدر المعرفة إذن هو القلب وقدرته على الكشف

ويؤيد هذا مما نذهب إليه ذكره لافيلاسوف الألماني كانت قائلا إنه مال
إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقية للثال . كما ذكر أن الشاعر الإنجليزي
ورد زورث بعد متشكك القرن التاسع عشر ، وقال إن النفس عقده تصبح
روحا تخترق بها حقائق الأشياء .

وإقبال يعرفنا ما لم نسكن نعرف من شأن ورد زورث وذهاب الصيت
له بكونه شاعر الطبيعة بتمام المعنى ، إلا أننا لا نصبر أن نقاسم عن الأساس
الذي أقام عليه إقبال حكمه فنجعل هذا الشاعر متشكك القرن التاسع عشر
يمثل تلك الشكولية الواسعة ، كما لا نجد ما يرفع فكرنا من أن يتجه إلى الشاعر
المهجري إيليا أبو ماضي صاحب القصيدة المأثورة التي يردد فيها قوله لست

أدري ويقول إن ذا الحجي هو من يقول لست أدري ، والظن أنه مستعير
شكبه هذا من الشاعر الفارسي عمر الخيام الذي تطلق جمهرة أشعاره عن
الشك في جهارة .

فأمر لإقبال لا يخرج عن اثنين ، إما أن يكون درس شعر شاعر
الإنجليز دراسة واعية مستوعبة ، أو أنه نظر في طائفة من شعره قلت أو
كثرت فأبدى من الرأي ما أبدى وهذا المحقق المدقق يحسن صنعا وهو
يتحدث عن أفلوطين معلا ظهور العنصر الصوفي في مذهبه الفلاسفي ، ويلحظ
وجها للشبه بين عوامل ظهوره لديه والعوامل التي مهدت نفوس المسلمين
لتلقي التصوف ومجمل ما جاء في هذا الصدد غزوات البرابرة التي عصفت
ببلاد الرومان وانفاس علية القوم في الترف وتقليهم في حياة التميم .

ويرى في مثل هذا ما يجب إلى أفلوطين أن يسكون مشبها للصوفية في
مشربه واتجاهه العقلي والروحي ، وبمثل هذا من حكمه يؤيد ما أسلف من
قوله عن ملايسات الحياة الدنيوية والاجتماعية والسياسية عهد المسلمين وإن
كان المستخلص مما ذكر أن ثمة فرقا هو أن تلك العوامل كافي لها أثرها في
فرد واحد هو أفلوطين ، على حين أثرت عهد المسلمين في نفوس طائفة منهم
مالت إلى رفض الحياة والزهد فيها ، كما أنها هيأت نفوسا ونفوسا في
الأناضول لتلقي تعاليم الصوف مسكاملة بعد أن وفد عليهم شيوخه من
إيران وغيرها وطابت لهم بلاد الأناضول مستقرا ومقاما ، ففسروا
لترك دعوتهم ولقدوم طريقه على الفطاني الأوسع .

وعرض لأثر المسيحية في التصوف وهو المستمد من الرهبانية ، غير أنه
يتحفظ ولم يفته التصريح بأن مبدأ التقشف والرهبانية مغاير لما تنص عليه
تعاليم الإسلام .

وهذا وقف وقفة فلمح فيها أن إقبالا منذ نشأته الأولى ، يلتفت إلى حياة الزهد والانزواء عن الحياة والإحجام عن خوض الغمار في معتركها ، ودام على التفاته إلى ذلك . ولما أخرج كتبه التي دعى فيها إلى إصلاح حال المسلمين في شتى مفاحي حياتهم ، دأب على تذكيرهم بضرورة أن يحيا حياة جد وعمل في منأى عن القواكل والسكسل خاصة أن أحكام دينهم وصريح قرآنهم وحديث نبينهم صلى الله عليه وسلم ترههم عن أن يحيا حياة جود وخود .

ويقول إقبال إن زهرة الفسك اليوناني أذبلتها ريح المسيحية ، ولكن الورد الفارسية لم تصوحها سموم من نقد وتجريح لابن تيمية ، كما لم تسها بشيء ثورات التقار وما زال البقاء لها .

فهذه عبارة تغمرها الشاعرية ، إلا أنها مع ذلك تغضن حقيقة لا ريب فيها ، فإقبال ذواتهم بالمقارنة بين الشرق والغرب جريا على ما لوف عاداته ، وهو إنما يريد ليقم قاطم البرهان على ما يراه للتصوف الإسلامي من حيوية عجيبة ، ويعزو ذلك إلى روحانية هذا التصوف التي تتجلى في يجعل تقاليد تدعو الإنسان إلى نسيان فرديته الخاصة والإحسان إلى الآخرين وغير كل شيء بالحبة . ثم يبين كيف أن التصوف الإسلامي مرتفع درجات في روحانيته عما يشبههم من تيارات روحية هندية .

ثم يذكر أن هذا التصوف يقف في منتصف الطريق بين الساميين والآخرين ، ويتم ما وفد من فسك من الجانبين جميعا ، ويطبعهما بطابع من فرديته الخاصة وهذا الطابع آرى أكثر منه ساميا . إلا أنه لا ينسى أن التصوف يتسكى إلى حياة الزهد وإنسكار الذات ولسكنه يطلق العنان لحرية التصور في تمام وقته .

وهذا نقف ثمانية للتحقق من أن إقبالاً في أول أمره يظهر إعجابه كل إعجابه بالتصوف ، غير أنه من بعد أصبح معجبا ببعض جوانبه ، ولم يعجب بحضه على الإعراض عن الحياة ومجرد الوقوف على ساحل بحرها الزاخر . وبذلك يتكشف لنا على الحقيقة ما يحمل في بعض مقولاته على أنه ذم للتصوف ، مع استعماله لكثير وكثير من مصطلحات الصوفية ونزوعه نزعة المتصوفة في التمثيل والتخييل .

وبفوط إقبال فضلا من مماثلة بالتصوف في بحثه هذا ، وقيم الدليل على أن في القرآن الكريم آيات بينات يستلطفها أهل التصوف عن أحكام مذهبهم وتعاليمهم ويحدون فيها حجج لا نحتمل من شك ولا تأويل . وناقش تفسير كلمة نور لفة واصطلاحا في لسان الصوفي .

كما يشير إلى التأمل الصوفي للبحث عن الغيب ، ويقول إن معرفة الغيب نتم بالتأمل في أغوار النفس ويفض على أن ذلك يتم في مراحل ينبغي للصوفي أن يطويعها ، كما يعقد الرابطة بينها وما جاء في كتاب الله . ثم يلتفت إلى طوائف متأخرة من الصوفية استعاروا من الهند لتحقيق المعرفة .

ولكنه يبادر إلى نصريحه بأن القول بأن ما أستخدم هؤلاء للتأخرون من المتصوفة كان معارفا مألوفاً عند متصوفة القرس ، خطأ صراح وقع فيه فون كزيمر .

وكأننا بإقبال يأتيها بفصل الخطاب في تلك الدهوى ، وهي التي عرفناها وصادفناها في كل كتاب تضمن تاريخاً للتصوف ، ومزونا عليها مر النسيم ، فلقد ذكر غير عالم من علماء الغرب أن التصوف الإسلامي انبثق

في الوجود أخذنا من تعاليم ديانات هندية ولكن بإقبالا يهين ويهين ،
وقد شبهنا ذلك كمدى واسع العلم بما في بلاده من ديانات وتيارات فكرية
وروحية ، ودارس التراث الثقافي في الشرق والغرب بدسمة ، مماثلة ، وبذلك
اقتدر على أن يحل تلك الحقيقة .

ولما كان الشيء بالشيء يذكر والثمانية لا تعجزاً فإن تلك القضية
تورد على الخطر قضية أخرى تشبهها في شيوعتها من قبل وتصحيحها من
بعد . فمعد جمهور أهل العلم أن السلطان سليم الأول العثماني في فتحه مصر
تلقى الخلافة من الخليفة العباسي .

واسكن توماس أرنولد عقد ، فصلا في كتابه (الخلافة) أورد فيه الأدلة
على بطلان هذا الزعم . وقال إن دوسون أول من قال به وتابعه عليه كل
المؤلفين في الشرق والغرب ، وبذلك صحح هذا الخطأ التاريخي . فلعل
فون كريبز أو غيره كان أول من رد تشاة التصوف إلى الهند وتابعه على
رأيه من جاء بعده إلى أن دفع إقبال الفقاب عن وجه الصواب .

ثم يقصد إقبال للمذاهب الصوفية مميزاً عناصر تشكيكها ويربط
المسيبات بالأسباب ويعين مظاهر التأثير والتأثر ، ولا يفوته أن يكون كلامه
أقرب ما يكون إلى موضوع كتابه وأدخل في صميمه ، مثال ذلك ما يورد
من قول صوفي فارسي من أن سبب خلق هذا الكون هو إظهار الجمال
والعشق أول ما خلق ، وإنما يتحقق هذا الجمال بما ينتج من العشق السكلي ،
وينص على أن تلك غريزة زردشتية . وكان الصوفي الفارسي يميل إلى تعريفها
بأسما النار المقدسة التي تحرق كل ما سوى الله حتى تأتي عليه

ويشير إقبال إلى عناصر هندية بوذية في بعض المذاهب الصوفية ويعزو
(ما وراء الطبيعة)

دخولها على بعض متصوفة الفرس إلى حجاج بوذيين قدموا من الهند وفي سفرهم إلى للمعبد البوذي غير إيران ، انتقلت عنهم تعاليمهم البوذية إلى بعض الصوفية . وعلى رأسهم حسين منصور الحلاج الذي قال (أنا الحق) أكد اقبال هذه المقولة على أنها بوذية بإيرادها في لغة الهند .

ولقد شغل الحلاج أولى العلم في الأيام الطوالى والقوالى بمفوض شخصيته ومدلول قولته ، وهذا مجال الكلام عنه بعامة لخروجه على المألوف في مذهبه ، وبخاصة لما كان لإقبال من رأى فيه تغير .

إنه اختلف عن المتصوفة من أهل زمانه لم يخف عن سواد الناس مذهبه على أنه من سبيل للضنون به على غير أهله ، بل كان يحوس بين الناس في الأسواق ويجهر بما يظهره ومد أن لم يملك أن يضمه وهو في حال من الحذب والوجد . ويحدث من يصادفهم بما يفهمون ولا يفهمون كأن يقول إن دمه حل لهم ويرغب إليهم أن يقتلوه ، ولما قتل عقد الصوفية مدرك خاص ، فهو عند الموت الاختياري وبه تحقق التوقى إلى مزايلة الدنيا والرحيل إلى الطبيب . وها هو ذا ابن الفارض يقول :

هو الحبيب فاسلم بالحشا ما للهوى سهل
فما اختاره مضى به وله عقل
وعش خاليا فالحب راحته عنا
وأوله سقم وآخره قتل

كما قيل إن سائلا سأله عن معنى العشق فأجابه بقوله إنه سبرى اليوم وغدا وبعد غد وكأنما شعر بما ينتظاره من مصير ، فقد قتل في يوم وأحرق في يوم وأذرى رماده في يوم ، وذلك لأن الفقهاء في عصره التفت كلتهم

على تكفيره بقوله أنا الحق فاتهموه بالحلول وأمروا أن يقتل بسكفره .

ولشعراء الصوفية من فرس وترك كلام كثير متبع في العلاج الذي رأوا فيه شهود العشق الإلهي ويتخذون من قوله شعارا لهم هم به متمزون وفي جبهة أعلامهم مرددون .

وهنا يأتي التريب على القول في موقف إقبال منه ورأيه في مذهبه الذي أنطقه بقوله ، وهي التي ترددت لها في الزمان الأصداء وتخالفت في إدراك رمزيها الأراء . واجمال خير ما يظهر منه على مالحق بالحلاج هو أن مفهومه بقولته هو التطور الذي كاد أن يكون التغيير من بقيض إلى بقيض .

مر بنا كيف أن إقبالا وهو بعد في ريق الشباب يؤمن أن العلاج صرح بقوله إنه الله إلا أنه ينتفض على هذا الحكم في كتاب له بعنوان (جاويد نامه) أخرجه عام ١٩٣٢ ونقلناه إلى العربية شعرا تحت عنوان (في السماء) وفي كعبه أخرى . أما سبب تفجر رأي إقبال في العلاج . فلأنه أطلع على كتاب للمسيحيون ظهر عام ١٩٢٢ أقام فيه البرهان على أن العلاج ذهب إلى أن العلو الإلهي مع وجوده يستقران معا في قلب المؤمن ، ولكن شريطة أخذ نفسه بالرياضات والمجاهدات حتى تصفو نفسه من كل شائبة ، وإنما كان خلق الإنسان ليسكون الظهور في العالم لحبة الله والإنسان صورة لله ولقد وقع اختيار الله عليه منذ الأزل وسيظل مختار له إلى الأبد ، وماذا لك إلا لأبه اختصه بمصيبة ، مما يترتب عليه أن يكون هذا الإنسان هو هو . وما رأى العلاج في اتحاد الإنسان بالله هدمًا لشخصية المتصوف ، بل إن اتحاده بالله يسمو به إلى ماهو الأعظم وفي القدسية الأعق .

واستغرم العلاج كلمة عشق للتعبير عن الحب الإلهي ، ومن عجب

أن كلمة عشق على عهد كانت تشير الرب حتى في نفوس أهل التصوف ،
وما صادفت كلمة محبة عند المؤمنين قبولا ، والعشق هو تلك القوة التي تقرب
الإنسان من الله ولطفه جل وعز والماشق الإلهى الحق يؤمل أن يكون
قربانا ولذلك قال الحلاج :

اقتلوني يا قاتلى

إن فى قتلى حياتى

أما أنا الحق فأنفع إلى قولها شعور بأن الروح الناطقة تناولت قائلها
بالتفويض بحيث أصبح الشاهد الحق على الله وأن روح الله التي لم تخلق
اتحدت بلطف من الله بروح الإنسان المخلوق .

ويرى أقبال أن الحلاج قال ما قال متحديا العالم الإسلامى فى عصر
تميز بالاتجاه إلى طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانية ، وفى يقين إقبال أن
قولة الحلاج مفهومة تعبيرا عن تجربة خاصة تمرس بها وبلغ أعلى الذروة
وتلك القولة مثال لقدرة الفرد على أن يشرف هذا الكون لا بما يدرك عن
الذات الإلهية وحسب ، بل على الكشف عن ذاته وصلتها بالذات الإلهية ،
إلا أن أقبالا يذهب مذهب الحلاج فى التمييز بين الذات الإلهية والذات
الإنسانية وبذلك يختلفان عن الصوفية الذين لا يميزون بين الذاتين ولا
يرتضى إقبال أن يقتل الحلاج بكفره وهو بقاصره فى مذهبه على ذلك المفهوم
وعنده أن قولة الحلاج رمز للذاتية ، وتلك الذاتية ردد ذكرها فى
مؤلفاته وجعلها أهم مقوم من مقومات مذهبه ونزعته الفكرية ودعوته
الإصلاحية ، وفى شغفه بالذاتية ، يجرى على أسان الحلاج قوله فى كتابه
(فى السماء) :

من ترائى لى لطيف ما رأيته
 مثل هناك العجل فاطلحة
 نظرتى أمست فى ذاتى طوبلا
 فمن الدنيا حبيبى ما شهدته
 عقلا إن كان يغزو أى بأس
 عشقنا هذا وحيدا ما عرفته

وبذلك يتولى إقبال عن الحلّاج شرحا لحقيقة مذهبه . ويؤمن ضمنا عن
 مذهبه فى إمكان وجود العقل إلى جانب القلب وبذلك يخالف المتصوفة .
 ويميل إقبال إلى الرمزية فى دعوته شعوب الإسلام إلى الإقدام على العمل
 وتحقيق الأمل بالاعتماد على الذاتية .

إن فى صدرى لصورا للنشور
 هوذا شمس مضى نحو القبور
 الحياة أشملت من نار ذاتى
 بيتا بصرت أسرار الحياة
 أين تبدو الذات أو أين اختفت
 العميون قط هذا ما رأيت

فإقبال متأثر ولا ريب فى تشكيل مذهبه فى الذاتية بالحلاج بعد إذ ظهر
 رأيه فيه عما كان عليه من قبل ، فهو محبذ لمذهب إقبال بل مستفيد مستفيع
 منه ، مستخدم ما رأى العلاج بهند طبيعه بطابع خاص فى بسط دعوته
 الإصلاحية

وفى آخر ما أخرج إقبال من كتب وهو مجموعة من الرباعيات
بمفوان (ارمغان حجاز) أى هدية الحجاز . وقد نقلناه إلى العربية شعرا فى
كتابه هذا رباعية عنوانها (أنا الحق) وفيها يعيب من سادت أحكامهم
لستم فهمهم . فما عرفوا البرى . من المسى :

(أنا الحق) ذى مقام السكبرياء

أكان لها الصليب من الجزاء

فهذا جائز فى رأى فرد

ويبطل عند قوم بالإباء

ولما يريد إقبال ليجعل صيغة العلاج شعرا لمثالى من الشعوب إذا
استمسك برمزيتها استقام أمره وكان له الفوز والفلاح وسما بين العالمين
مقاما .

والحاصل المستخلص من كل ما ساف ذكره على التفصيل ، أن اقبالا
غير رأيه فى العلاج بعد أن ظل عليه سبعين عددا . وتلك محمدا ما فى ذلك
ريب ، لأنها الدليل الأدل على أن الرجل كان عاكفا على اشتغاله بالعالم
مهما بطارقته فى جميع أبوابه وجمعه من كل أطرافه واللفظ فى جديده للذى
يؤيد القديم أو لا يؤيده ، وبأخذ بالرأى القائل إن المعرفة لا تنتهى أبدا بل
تقبل الزيادة أبدا ، ومن الحتم سلوك طريقها إلى الغاية أو ما يقرب من
الغاية ، كما أن ملحق برأيه من تطور أخذ بيده إلى حيث قبض الله له أن
يستشرف آفاقا لمعلم لم تسكن فى الحساب ، مما عاد يمزيل اللفظ على العلم
وبدد ظلمات من الشك وأكسب دعوته الإصلاحية قيما ومثاليات .

غنى عن البيان أن إقبالا إنما ذكره ماذكر تأسيساً على ما ذهب إليه
المستشرق الفرنسي، ماسينيون في تحليل وتحليل قوله العلاج، إلا أننا لا نرى
من الضير بل نرى من الخير ألا نحبس فكرنا عن الاتجاه إلى أبعد من هذا
فمحرك لدينا أكثر من فسكرة فيما يدخل في هذا الصدد ويتعلق بقوله
العلاج ونحن بذلك إنما نستوفى نقلها لقولته على جميع وجوهها .

ففى لسان الصوفية ما يعرف بالمحو وقد ذكره شعراؤهم كن قال
ما ترجمته :

[إن طريق عشقه اكسير البلاد ، إنه محو في محو وفناء في فناء] .

وقال غيره :

[إنا محو الله والله لي ، وإنما تطلبه في روحى تجده] .

ويؤخذ من هذا الشعر أن من المتصوفة من عمى ذاتهم في الذات الإلهية
وبذلك يصبح الواحد منهم مصداقاً لما ذكره العلاج .

وإن مفهوم المحو لا يتوضح أكثر من ذي قبل بقول القائل [مم هذا
العشق ومنى أثر ما تبقى ، وما دمت أصبحت للعشوق كله ، نعمذا الذى
كان عاشقاً] .

ويتحمل لقوله العلاج مفزى آخر . فعند أهل التصوف ما يعرف بحال
الحبة والبال معنى يرد على الخطاير بلاناً كحساب ولا اجتلاب . ويقول
قائلهم فى حد الحبة إنها كسائر الوجدانيات ظاهرة الآنية خفية الإلهية ، وهى
عبارة عن محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته ، وإتمام صفاته فى طلب
المحسوب بفتحها نفيها تاماً .

فإذا ألقينا أنهم يعرفون المحبة على هذا النحو ، أدركنا العلة في
قولة العلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حلانسا بهنا
فإذا شاهدتني شاهدته
وإذا شاهدته شاهدتنا

وما الحبيب في الشعر الصوفي إلا الذات الإلهية ، ومن ثم نرى وجها
للتشابه أو للتطابق بين مفهوم هذين البيتين ومفهوم [أنا الحق] .

ونحن إنما نقرب دلالة قولة العلاج على مختلف وجوهها المحتملة ليسكون
من يدرك معناها على المتغير وله أن يميز الراجع من المرجوح . وغير شك
أن ما ذكرنا مؤيد لما اختار أقبال من معنى من وجوه ، كما أنه يباعد العلاج
عن المعنى الذي أدركه الفقهاء مما أفضى بهم إلى ما كان من حكمهم ، غير
أننا نقف عند الحكم بأن قولة العلاج تؤيد الذاتية ، ونميل إلى القول بأن
إدراكها إدراكا مطلقا في شمول جامع قد لا يخلو من مبالغة في الحكم
ينصرف به الفهم بعض الانصراف عن أصل معناه . وللاراء أن تتخالف
وما بد من مخالفتها وعلى الأخص في إدراك دقائق المعاني .

ونحن لا نكاد نقرب صفحات هذا الكتاب قلة أو كثرة حق
نجد المؤلف يقرصد المناسبة للمقارنة بين فلاسفة المسلمين وغيرهم من
فلاسفة الأوربيين وتلك ظاهرة لا نذكر أننا صادفناها في مؤلفات
المفسرين ، وإن شئنا التحفظ في الحكم علما إلا فيما ندر . وهي تعني
على هذا البحث طابعا له خصوصيته ودلالته

إلا أنه أورد كلاما لبعض علماء الغرب في خلق الإنسان يقوم أساسا على التوازن والرجم بالغيب ويخالف الدين ، لقد أوردته على علانته في معرض الموازنة والمنازعة ، ولو عرض له بتعقيب أو استدراك عليه لكان صوابا ، وخاصة أننا «أبناء يقبرى لارد على عالم المائى أدلى برأى ، وهو يصرح بقوله إنه يحمل النفسية الإسلامية . وتلك جرأة منه يستجملها لإحقاق الحق أو ما يرى فيه سوى الحق

ديبدو اقبال عظيم الإعجاب بالسهروردى ، فبين رجاحة عقله وصحة حكمه وهو يشير إلى ما استدركه على أرسطو في التعريف ، بعد أن يوصى إلى كتاب له يفقد فيه عالم يعجبه من فلاسفة اليونان . إلا أنه يربأ بالسهروردى عن أن يكون ضد الفلاسفة اليونانية . وسرعان ما يقول إن السهروردى يستوجب على طالب العلم أن يكون واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو والافطوق وما وراء الطبيعة والتصوف ، مؤكدا بذلك أن صاحبه أبعد ما يكون من تعصب وتزمت . وإن كان اقبال لا يخفى تعاطفه معه لأن مذهبه أصيل فى فارسيته ، ولأنه قتل ظلما فى رأيه فى غير ذنب . ثم ينظر فى مختلف المظاهر الخاصة بفلسفته وهى الفلسفة الإشراقية .

ويستمرعى النظر فى معرض كلام اقبال عن الفلسفة الإشراقية ، قوله إن فلاسفة القرن الثمانى لم يكونوا قنوين مثل كنه توردشت فى أخذهم بمبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يكون أكثر من واحد فى نسبه إلى مصدرين هما الدور والظلام على أن الصلة بينهما ليست صلة الضدية بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود . وإيجاب النور بهم نسبة إلى الظلام الذى يغيره ليسكون هو الدور .

وعمل هذه التفرقة يرجع اقبال على الجوسيه والقول بالدور والظلام على

أن الدور خالق كل ما هو خير ، والظلام مصدر أو خالق كل ما هو شر .
ويخرج من ذلك إلى أن الفلسفة الإشراقية التي تتعاقب بالدور قد تكون
متأثرة بالفلسفة افارسية المجوسية إلا أن الفرق بين الفسكتين ليس به من
خفاء ، فأقبال يربط بين نزاعه لعقيدة الفرس الدينية قبل الإسلام ودراسه
لفلسفة الفرس بعد الإسلام .

ومما يجتذب إليه الانتباه ، أن اقبالا ظاهر الميل إلى بسط القول في
المذهب الاشراقى وهو يتدره ويعقب على مبادئه ملتزما في ذلك حدود
المنطق ، ويقضى به ذلك إلى القول في أزلية السكون مثلا . فيقول إن من
يقولون بعدم أزلية السكون يستندون إلى فرضية إمكان استقرار تام . ويعيب
منطقيتهم في قولهم إن كل خبث أسود وكل الأحباش سود ، وكل حركة
تبدأ في وقت بعينه وكل حركة لا بد أن تبدأ على هذا النحو .

وبصرح بأن كيفية هذا التعليل تعجاني عن الصواب فليس في الامكان
ايضاح المقدمة الكبرى ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي والحاضر
والاستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة لا يمكن أن يكون .

ويقول اقبال معادا غير معمول حين يعود إلى الاعلاء من قدر صاحبه
السهرودرى والاشادة بفضله ، فيذكر أنه يتقدم عن الفيلسوف الألماني ليبنتز
في بعض ما يرى ، ويؤكد أنه أول مؤلف فارسى له مفهوم يعرف عناصر
المعرفة في كل مظاهر الفكر المجرد عند الفرس .

ويقوم كيانا خاصا لمذهبه ، وعنده على البقيش مما عند التصوفة أن
العالم شيء حقيقى كما أن النفس الإنسانية معبودة بخاص من فرديتها ، ويفرض
على أغوار نفسيته كما يقارن بينه وبين ابن سينا ويصرح بأنه في منهجه أكثر

نظاما وأميل إلى التجريبية ، ويعقد الصلة بينه وبين أرسطو فيذكر أنه يعد
تلميذا له في مذهبه الأخلاقي إضافة إلى أنه يبدل في الأفلاطونية الحديثة في
منهج للتفكير هو منهج فارسي محض ، ويضفي روحانية على التنوية
الفارسية القديمة .

أما بعد إذ رأينا أن صريح النص في كلام المؤلف عن السهروردي
يتضمن الإشارة إلى أن السهروردي يقول بوجود ذاته للنفس خاصة بها
وحدها ، فلما ملحظ ما كان له أن يفوتنا الالتفات إليه ، ولتفسير ذلك
نقول أن اقبالا في حادثة سنة وأول عهده بالبحث والدرس متجذب الالتفات
إلى هذا من خصوصيات النفس ليستقيم في الفهم أن يعد منه ذلك أساسا
أقام عليه من بعد أوضح وأهم عقصر من عقاصر فلسفته الخاصة التي كرسها
لدهوته الإصلاحية الإسلامية ، وكره من المتصوفة أخذهم بمسكرة وحيدة
الوجود والفناء في الذات الإلهية .

وأصر في جذم ويقين على ضرورة فصل الذات الإفسائية عن الذات
الإلهية . وهو حتى إذا مال لف المتصوفة في مواضع من أشعاره وبمثل ما
يعرف هذم محذور القلب في حضرة الرب ، سرعان ما يبه الصوفي
أو قلبه وهو في هذا المحذور ، إلى وجوب الحرص على ذاته وشدة
الاستمسك بها من خشية أن تضع في بحر ذباك النور الإلهي .

وإذا امتد به الكلام إلى ذكر الجليلي لم يفقه في أكثر من موضع أن
يحد محالا مقصدا للمقارنة بينه وبين أكثر من فيلسوف من الألمان ، ولا عجب
فهو من عكف على الدراسة في بلادهم وأحاط علما بمناهج تفكيرهم وتلك
ظاهرة يمينها في كتابه هذا لا نذكر أنها وقعتنا على مثالها في كتب غيره .

وذلك ما طبع تفكيره بخاص من طابع ، فأنتمت دعوته الإصلاحية بما لم تنضم به دعوة غيره من المصلحين الإسلاميين ، وبذلك قام الدليل على أن تنوع مقومات الثقافة فيه أظهر الواسع . وبالدكر جدير أن ثقافته الغربية آزرت ثقافته الشرقية والإسلامية على غير ما كان المتوقع من مثله ، وهنا نعود ثانية إلى ذكر دعوته إلى ضرورة الحرص على الذاتية . فله كتابه جمل من نفسه بضرب اللؤلؤ في التمسك بذاتيته الإسلامية .

أما تعريف اقبال للإنسان الكامل فقوله عنه إنه يتلقى كل الأسماء الأساسية والإشباع ، وإن الصفات الإلهية كلها تنجلي فيه ، وهذا من كلامه يذكرنا بما أخذه عن رأى ماسينيون من يعد ذهابه إلى أن العلاج قال أنا الحق بحبيب من أن صفات الله صفات تشبه صفاته ، وبذلك تكون قولته مفسرة على هذا الفهم .

وليس يستبعد أن يكون ماسينيون نفسه وهو صاحب الرأى معائرا بهذا مما ذهب إليه الجليل في تعريفه للإنسان الكامل .

ويقف الكلام عن فلاسفة القرس في العصر الإسلامي القديم بإقبال عند نهاية ، امتنخله من ذكرهم في عصر أحدث بداية فيتحدث عن أول فيلسوف فارسي في إيران بعد عهد التتار هو ملاصدرا وملاهادي ، ويقتف إلى أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شيء من فلسفة أبلاطون . ولكن سرعان ما يبرز على فلسفة المسلمين في الأندلس فيقول إنهم عرفوا فلسفة أرسطو حق المعرفة ويمزو ذلك إلى عبقرية أمة القرس وأمة العرب . بإقبال لا ينسى العرب في تطاول الحديث به عن القرس ثم يعمل ويربط النتيجة بالمقدمة فيرى أن العبقرية العربية كانت هملية أصلا .

وبسبب من ذلك لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع إعجاب . وترتب
على ذلك انصرف العرب عن أفلاطون وأنجموا إلى أرسطو ، كما انتقاد الفرس
إلى أفلاطون ، ويتجلى هذا في فلسفة ملا هادى الذى لا يعترف بالقهص
ويدنو من الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقة .

ويظهر إقبال فى معرض كلامه للورد على آراء بعض علماء الغرب الذين
قالوا ما لم يرض عنه ، فنقض رأيهم واجتهد برأيه .

ويبدو أن إقبالاً حق فى بحثه هذا الذى يقصره على فلسفة الفرس ولا
يتحدث فيه إلا عن كان له فى الفرس نسب ، لا يفل حقيقة لها الأهمية
ونحن أنهم من أهل لا إله إلا الله . شأهم فى ذلك شأن العرب سواء
فكم تفتت الإشارة اللاعبة إلى العرب ، كما أنه قرر أن كل الفلسفات الفارسية لم
تقت عن الدين الإسلامى بل يعجزون ذلك ليقول إنها انتهت دقة . وبذلك
يتوضح لنا أن بحثه يستوعب الفلسفة الإسلامية وإن كانت جمهرة أصلاً
من الفرس لا من العرب ، وما فى ذلك من بأس ماداموا مسلمين بل وأكثرهم
ألف وصف بلفه الضاد ، وما فرق الإسلام بين الأجفاس .

ويبلغ إقبال الكلام ذكر للذهب الباقى والبهائى ويرى فى هذين
أصحاء لما قال به هادى السبزوارى وهو بفصل القول فى هذين المذهبين
ويذكر عقائد على علاقتها فى معرض السرد التاريخى . أما نحن فوأننا من
الغير أن نمتحن عن ذكر بعض هذه العقائد فأغفلنا توجه ما أوردنا لك
وعلى الأخص ما جاء من تفسير لبعض آيات الله كالحكيم .

ويجرب إقبال على ما لوف عادته فى عقد الموازنات . لقد عهدناه موازنا
بين آراء المسلمين وفلاسفة الألمان وبين كثير من العقائد الفارسية والهندي

وهاهو ذا يتجسّن الفرصة للمقارنة حتى في حديثه عن بهاء الله فيقارن بين رأى له في مذهبه، وآخر في مذهب بوذا فيقول إن الخلاص عند بوذا يعمل على تطويع ذرات العقل بإيجاد الرغبة، أما بهاء الله فيسكون باكتشاف أصل المشق الذي يخفق في أعماق السريرة .

وكل من بوذا وبهاء الله على القول ببقاء الطبايع والأفكار بعد ممات أصحابها، ولتخضع من بعد لقوى لها مشابه من طابع في العالم الروحي إلى أن يجد ركيزة لها من جسد لتداوم على ما هو عند بهاء الله اكتشاف وعهد بوذا لإيجاد وتدمير .

ولهذا من قول أقبال قاطع دلالة على سعة أفقه التفاني وأنه راسخ التقدم لا في المذاهب الإسلامية الفاسقية والألمانية وكفى ، بل إنه إلى هذا كله محيط واسع الإحاطة بمذاهب حكماء الهند بما يفضي على بحثه طابعا خاصا ندر أن تقع على مثله لدى المفكرين والباحثين الإسلاميين .

وكأعما لا يملك أقبال قدرة على أن يتفك عن مجله إلى المقارنة فينبري بكلامه عن بهاء الله بفقد المقارنة بينه وبين الفيلسوف الألماني شوبنهاور ، أما خاتمة الكتاب ففيها عرض على وجه الإجمال لما تضمنه البحث على وجه التفصيل وأقبال يضعه تحت نظرة تأمل مستجمعة مستوعبة على نحو مية العون على كشف ما غاب في زحمة الكلام . فسكاد يستغنى ورأب صدع ما كان بين فسكرة وأخرى فتعثر إدراك جليلة الأمر ، وأقبال إلى هذا بدلى في هذه الخاتمة بأحكام لم يدل بها في صلب البحث وبذلك زاد فيه ما يعود بالرفع ويبدو كالجديد للقيّد .

مثال ذلك قوله في إيحاز إن الثنوية الفارسية قبل الإسلام تبدو من

السطحية والساذجة في الغاية كما يشير إلى أن المجوسية قبل الإسلام كان لها صدى في مذهب بعض فلاسفة الفرس المسلمين من قدماء ومحدثين.

ولست برافع قلى عن هذه السطور الأواخر قبل أن أقول إنى لم أكن ممتد الفية على جعل هذه المقدمة عرضا ومراجعة للسكتاب ، بل أردت بها أن تكون تمحيصا وعملا لما جاء بين ذنتيه ، ودراسة لصاحبه ضمنا .

وكان الرأى أن أنقله عن أصله فى الإنجليزية ، ولسكن كم من مؤمل شىء ليس يدركه ، فقد انقطعت وسيلتى إليه فى أصله على طول انتظار ونقاد صبر . وجرى القضاء بأن أستمضى من أهدانى ترجمة له فى الفرنسية^(١) ، فطبت بها نفسا وما رأيت فى العقل عنما بأسا . فهذا السكتاب كتاب على وفرق بين نقل نص على لا يحتمل تهرفا ، وآخر أدبى فيه التصرف وفق الذوق .

وبعد ، فأنا لا أملك أن أصرف عن خاطرى تساؤلا يلزمنى وفى الأحايين يسهذى ، ألا وهو ما إذا كانت لى صعوبة مع اقبال فى عاجل أو آجل فى كتاب له أو عنه ، بعد أن دامت تلك الصحة خمسة عشرة عاما

[١] اتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ شريف زيتونى الذى أرسل إلى هذا الكتاب من الجزائر جزاء الله عن العلم خير الجزاء .

1. Eva Meyerovitch : La métaphysique en pers. Paris, 1980.

بل يزيد ، وتياراتك وتعاليت يا علام الغيوب ، فما بقي على مجيئ الأجل
إلا القليل الأقل ؟

القاهرة في الصيف من عام ١٩٨٦

دكتور حسين محبوب المصري

مقدمة

إن فرط الولوع بتصوير الفيجيات تصورا مجردا دقيقا ليشكل أوضح خصيصة يمتاز بها الشعب الإيراني ، وبناء عليه فإن المدارس للأدب الفارسي تقع على أسلوب معينه في التفكير فيه مسبعة من أسلوب كابولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذي خلفه لهما ما لهما من دقة متناهية في الفكر . ويبدو لي أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيل ، مما يقترب عليه تجردا من القدرة على التعميق والترتيب ، وهي التي تشكل لها مذهباً متميزاً ، حينما تنصدي لتبيان المبادئ الأساسية من حيث صلتها بما تنقضي إليه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهمي يرى ، ما للأشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس . ولكن على حين يبذل البرهمي وسعه في اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، ويشرح شق السكيفيات المستترة في الأشياء الملووسة ، يلوح أن الفارسي يطيب نفساً بعموميتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تتضمنه في صميمها وإن انغليال الفارسي المرفوف يحط على زهرة وزهرة وكأنه في نشوة سكره ، ويبدو عاجزاً عن تمثل الحديقة في كل ما لها من مقومات تشملها .

ويجب من هذا يعرب عن أعق أفسكاره وأحاسيسه في نمط من الشعر يعرف بالفرز على الأخص وهذا الشعر هو ما يجلي روح الفنان عنده .

أما المهدي فهو يطلب مصدراً للمعرفة أسمى ، ويقصر عن ذكر ما يدرس (ما وراء الطبيعة)

به من تجارب ، يتولى تقطيعها لإربا وإربا ويقسرها على إظهار عموميتها التي
تفصح بها . وواقع الحال أن الفارسي لا يعرف ما وراء الطبيعة إلا معرفة
جزئية على أنها أسلوب تفكير ، وعلى الجانب الآخر بهزم أخوه البرهي في
يقين بضرورة أن يعرض نظريته على نحو توكيدي تعليمي .

ونتيجة لذلك يتوضح التباين بين هاتين العقليتين في التفكير .

وفي إحدى الجالتين لدينا أساليب تفكير لا تستكمل إلا اكتمالا
جزئيا ، أما في الحالة الأخرى نجد الجلالة الثلاثية لفيدائنا متوغلة في عمق .

ويتحتم على دارس التصوف الإسلامي الذي يرغب في العثور على
عرض شامل لمبدأ الوحدة أن يستقوى المجلدات السبعة لابن عربي وهي
تتضمن تعاليم عميقة يشكل معها ما يتناقض ، تفاقتا عجيبا مع ما لمواطنيه
من عقيدة إسلامية قديمة .

ومن ثم نجد تمام التشابه على نحو بين بين شتى فروع السلالة الآرية .
والمتمحصل من كل هذا التطور والقفار المثالي في المفرد هو بودا وفي إيران
بهاء الله ، وفي الغرب شوبنهاور ومذهبه هو تعبيره على طريقة هيجل
عن للزاوجة بين العالمية الشرقية الحرة والحكمة الغربية .

بيد أن تاريخ الفكر الفارسي يعرض علونا مظهرأ على حدة يختص به .

وفي إيران ربما بسبب من التأثير السامي المسهط عليها يتبين لنا أن
النظر الفلسفي يدمج اندماجا تاما في الدين ، وكان أعلام المفكرين الأصلاء
مؤسسين في الأمم الأغلب لحركات دينية جديدة .

وبعد الفتح العربي لإيران نلاحظ أن الفلسفة الخالصة قد فصلها عن

الذين من المصلين من أخذوا بفلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، غير أن هذا البت لم يكن سوى بت مؤقت عارض .

فعلى الرغم من أن الفلاسفة اليونانية لم تمكن سوى بقية غريبة في تربة إيران ، إلا أنها أصبحت من بعد جزءاً لا يتجزأ من الفكر الإيراني . كما أن المفكرين من بعد ، نقدوا وتكلموا بأفكار أرسطو وأفلاطون الفلسفية ، وهم متأثرون بأحكام دينية مسيحية .

ولا يسمعا على حال أن تغفل عن تلك الحقيقة إذا ما شئنا أن نفهم في عمق الفكر الفارسي بعد الإسلام .

ونحن في بحثنا هذا إنما نسعى إلى أن نرسم أساساً يقوم عليه تاريخ نال لما وراء الطبيعة في إيران . وفي مثل هذا البحث وهو بحث فإرضي محض لا ينبغي أن نتوقع أن نكون أمتكاراتاً لها أصالتها ، ولذلك أجيء لنفسي أن أوضح الفعطين التاليين :

١ — لقد بذلت الوسع في رسم صورة للتسلسل المنطقي لفكر الفارسي وحاولت أن أفسره في لغة الفلسفة الحديثة . ومبالغ على أن هذا صفيح لم أسبق إليه .

٢ — درست التصوف دراسة أدخل في العلم وبذلت الجهد في الإشارة إلى الملامحات الفكرية التي كانت في أساس هذا التصوف . وخلافاً للرأي المتقبل في عموم ، حاولت أن أبين أن التصوف هو الحاصل المتوقع اللازم الذي تمحضت عنه قوى فكرية وأخلاقية شتى كان ينبغي لها أن توقف النفس من سباتها حتى تشاهد للحياة مثلاً أعلى .

وسبب من عدم على بلغة الزند كانت معرفتي بزردهشت معرفة
منقوصة أما فيما يختص بالتسم الثاني من مؤلفي هذا فقد تيسر لي أن أطلع
على مخطوطات فارسية وعربية أصيلة إضافة إلى مؤلفات كثيرة تتعلق
ببحوثي وهما هذا ثبت بالمخطوطات الفارسية والعربية التي استمددت منها
الكثرة الكثيرة من المعلومات التي أوردتها .

تاريخ الحكاء للبيهقي (المكتبة الملكية في برلين) ، شرح أنوربا مع
النص الأصلي لمحمد شريف الهروي - حكمة العين للسكاني (مكتبة
المسكوب الهندي) شرح حكمة العين لابن المبارك البغاري ، شرح حكمة العين
للحسيني - عوارف المعارف لشهاب الدين الشهرزوري ، مشكاة الأنوار
للغزالي ، كشف المحجوب للمجوبري ، رسالة البقس لأفضل السكاني
مترجمة عن أرسطو ، رسالة مير سنيك شريف ، خاتمة سعيد محمد جيزودراز ،
مفازل السائر لعبد الله اسماعيل الهروي ، جاويد نامه لأفضل السكاني
بمكتبة المتحف البريطاني ، تاريخ الحكاء للشهرزوري ، مؤلفات ابن سينا
رسالة في الوجود لمير جورجاني بمكتبة جامعة كبرديج ، جاويدان كبير ، جام
جيهان نما ، مجمع فارسي رسالات للنسفي رقم ١ ، ٢ بمكتبة كلية تراثي .

التنوية الفارسية

زردشت

الشعرية الفارسية

زردشت

ينبغى على الدوام أن يهوا زردشت حكيم إيمان الأقدم المقام الأول
في تاريخ الآريين الفكري ، بعد إذ بلغ منهم الجهد من دوام تبحرهم في
سهول آسيا الوسطى فاستقر بهم المقام لزراعة الأرض في العهد الذي كانت
ترافقهم الفيدا مرتلة . وهذا الأسلوب الجديد في الحياة واستقرارهم كأصحاب
ممتلكات ، مما أثار عليهم حقد القبائل الآرية الأخرى ، تلك القبائل التي
لم تكن تخلصت بعد مما لها من عادات وتقاليد البداوة البدائية ، وكانت
تبحث الفرصة لسلب ونهب ذوي قراباتها الذين فالوا من الحضارة حظا .

وترتب على ذلك صراع بين أسلوبين من أساليب الحياة ، باديء
ذي بدء لعنصرهم لما اشتركوا فيه من ألوهيته المتعلقة بدو وأهورا .

وفي الحق أن هذا بداية لمعى طويل للتفرد ، وهو ذلك التفرد الذي
بت الصلة شيئا فشيئا بين الفرع الآري وبين القبائل الآرية الأخرى وفي
النهاية تجلّى هذا في دين زردشت نبي الفرنس العظيم الذي عاش ونشر
تعاليمه في عهد سولون وطاليس .

وفي ذلك الضوء الضئيل الذي تلقىه بحوث المستشرقين المحدثين يساهمين
لنا أن قدماء الآريين ينقسمون طائفتين : أما أهل الطائفة الأولى فهم أنصار
قوى الخير وأنصار الطائفة الأخرى أنصار قوى الشر .

وفى تلك الحقبة تصدى هذا الحكيم العظيم للعهد من جدلهم وبدافق من حماسه الروحية قضى قضاء مبرما على مذهب الشياطين وعلى غير المقبول من طاقوس كهنة المجوس^(١).

وليس من هذا هنا أن نعرف بفشاة وتطور مذهب زردشت . وإنما نريد لتلقى نظرة على ماله من مظهر متعلق بما وراء الطبيعة .

وسانتمز بالاثناوث الفلسفى الخاص بالرب والإنسان والطبيعة .

بذهب جايمر فى كتابه حضارة الآريون الشرقيين القدماء إلى أن زردشت ورث عن أسلافه الآريين مبدأين أساسيين أولهما وجود قانون فى الطبيعة والثانى وجود صراع .

وإن ملاحظة هذا القانون وهذا الصراع هى التى تشكل الأساس الفلسفى لمذهبه .

أما المشكلة التى واجهته فهى إيجاد الصلح والوثام بين وجود الشر والخير الإلهى الخالده . وقد عبد أسلافه عددا كبيرا من الأرواح وكان يجمعها بتمامها فى وحدة يسميها أهورا مزدا . كما جمع كل قوى الشر فى وحدة مشابهة يسميها دروغ أهريمان . وبفضل هذا التوحيد تآنى له لإقرار مبدأين أساسيين كان يعدهما على حد قول هوج قوتين غير منفصلتين ، بل كان عنده أنهما مظهران لنفس الوجود الأصلى . ويجزم هوج بأن نبي إيران القديم كان على الوحداية من وجهة النظر اللاهوتية إلا أنه كان ثنويا^(٢) من وجهة النظر الفلسفية . ولما كان يوقن بوجود أرواح لها ازدواجية كالتوأمية تخلفى الحقيقة وغير الحقيقة ، وفى الوقت عينه كان يرى أن هاتين الروحين تتحدان فى الخالق الأعلى^(٣) ، وهذا ما فيه إيماء إلى أن مبدأ الشر يشكل

جزءاً في جوهر الألوهية ، وعليه فالصراع بين الخير والشر لا يعدو أن يكون صراعاً بين الإله ونفسه وجهده البذول للمصالحة بين الوجدانية اللاهوتية والثورية الفاسفية يحتمل ضيقاً ترتب عليه إنشقاق بين أتباعه وأشياعه .

أما الزنادقة^(٥) - الذين يسميهم هوج الملاحدة نفى تقديرى أنهم كانوا أكثر مطلقية من خصومهم ، وهم يؤكدون التفرد المتبادل بين الأرواح الأصلية ، على حين يرى المجوس اتحادها .

ولقد حاول الآخذون بالوحدة أن يقفوا موقف المعارضة من الزنادقة بشق الوسائل ، ولكن اعتمادهم على عبارات وتعبيرات مختلفة للاعتراف عن الوحدة للتوأمين البدائيين يشير إلى عدم الرضا عن تفسيرهم الفلسفى الغامض بهم ، فضلاً عن عطف معارضة خصومهم ويورد الشهرستاني^(٦) في إيماز ما للمجوس من مختلف الشروح . وعقد الزروانية أن الدور والظلمة كغطيط للزمان اللامتناهى . ويؤكد الجيومارثية أن المبدأ الأصلى كان الفور الذى كان يخشى قوة معادية ، وهذه الفكرة المقعنة بالخشية كانت سبباً في نشأة الظلمات . وفي يقين فرقة أخرى للزروانية أن المبدأ الأساس خامرته الشكوك في شيء ، وهذا من تشككه هو ما جاء بأهرمان .

ويدور كلام ابن حزم^(٧) على أن فرقة أخرى تبين أن أصل الظلمات عبارة عن إظلام جزء من المبدأ الأصلى للدور .

وسواء أكان في الوسع أم لم يسكن المصالحة بين الثورية الفلسفية لزردشت وبين وحدانيته فما لأرينب ولا مراة فيه بالمسبة لما وراء الطبيعة أنه ألمح إلى فكرة حقيقة نفس الطبيعة النهائية .

ويلوح أن هذه الفكرة كان لها أثرها في الفلسفة اليونانية القديمة^(٨) ،

والتصور المسيحي المفوضى البدائى ، كما تأثرت بعض مظاهر الفلسفة الحديثة الغربية^(٩) بالواسطة . لأنه حقيق بأعظم توقير وتقدير لأنه واجد مشكلة الكثرة الموضوعية فى روح فلسفية ليس إلا ، بل لأنه يعد أن بلغ ثنوية لما وراء الطبيعة بهذا الجهد فى تطوير ثنوية للبدئية إلى وحدانية أسى .

ويبدو أنه فهم مافهمه الحذاء الصوفى الألمانى بعده بطويل زمان من أن التنوع فى الطبيعة لا يمكن تفسيره دون أن يتلمس الإنسان مبدأ للسلبية أو التباين التلقائى حتى فى طبيعة الإله نفسه .

أما من جاءوا بعده مباشرة فما فهموا تمام الفهم ما كان لمعلمهم من عمق فكرته ، ولسكنها سوف نرى من بعد على أى نحو كان التعبير عن أنسكار زردشت متجلبا فى مظهر روحى فى بعض أنسكار الفرس فى القبل من الأيام .

أما من حيث تصويره لتسكوين العالم فإن ثنويته تنفض به إلى تقسيم الكون كله إلى قسمين هما الكائن والحقيقة ، أى كل المفجزات الطبيعية الحسنة التى تصدر عن القوة الخائفة للروح الطبيعية ، وغير الحقيقة^(١٠) وهى جميع المفجزات السيئة التى تأتى من الروح المادية . وإن للمالك الأصلى لمائتين الروحيتين فى القوى المضادة للطبيعة ، وهى دائمة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر . ولكن يجدر هنا أن نكون على ذكر من أن شيئا لا يتدخل بين الأرواح الأصلية ومفجزاتها الخاصة بها .

إن الأشياء حسنة أو سيئة بسبب من صدورهما عما يصدرها حسنا كان أو سيئا ، ولسكنها بطبيعتها الخاصة لا تباين يفهم .

أما فكرة الخلق عند زردشت فيختلف اختلافا جوهريا عن فكرة

أفلاطون وشوبنهاور ، فمفدها أن أجواء الحقيقة التجريبية تمكّن أفكاراً
ديويّة أو لا ديويّة وهي متعلّقة بالحقيقة وبالمظهر . ويقول زردشت بوجود
طبقتين للوجود ليس إلا ، وتاريخ العالم ليس سوى صراع متزايد بين
القوى المتقابلة في هاتين الطبقتين . والمستوجب من جانبنا أن نشارك في ذلك
الصراع أسوة بكل ما نشارك فيه ونقف إلى جانب النور الذي سوف يكون
له النصر في حاقبة الأمر على روح الظلمات .

وما وراء الطبيعة عند نبي الفرس كما هو الشأن عند أفلاطون متعلق
بالأخلاق ، وإن تأثيره الأخلاقي ليبدو فيما تتميز به بيئته من طابع أخلاقي
خاص .

وفسكرة زردشت العنصرية بصير النفس غاية في بساطتها ، فمفده أن
النفس هي خلق وليست جزءاً من الإله ، كما أكد ذلك من بعد عباد
مترا^(١١) وكانت لها بداية في سالف الزمان إلا أنها تقدر على أن
تبلغ الحياة الخالدة بصراعها ضد الشر وذلك على المسرح الأرضي
لنشاطها .

إن لها حرية الاختيار بين السبيلين وهما الخير والشر ، وعلاوة على
حرية الاختيار زودها النور بالضمير^(١٢) ، القوة الجهوية ، النفس ، الفسكرة ،
الروح ، العقل ، وفراوشي^(١٣) وهو روح من الأرواح موكلة بحماية الإنسان
في سفرته إلى الإله .

أما المزايا الثلاث الأخيرة^(١٤) فتجتمع بعد الموت وتشكل كلا
لا يصحراً .

فالنفس الخيرة، وهى تزايل مقربها الجسمانى تسمى إلى مناطق عالية
يفضى لها أن تطوى مراحل الحياة القالوة :

— منطقة الأنسكار الطيبة .

— منطقة السلام الطيب .

— منطقة العمل الطيب .

— منطقة المجد السرمدى^(١٥) ، حيث تتحد النفس الإنسانية مع مبدأ
الدور دون أن تتقد شخصيتها .

مانی و مسز دك

مانى (١٧) ومزدك (١٨)

رأبنا الحل الذى أوجده زردشت لمسألة التنوع ، وذلك الجدل اللاهوتى أو بالأحرى الفلسفى الذى أفضى إلى الانشقاق فى الكنيسة الزردشتية .

ومانى وهو نصف فارسى ومؤسس المجتمع بدون إله ، كما يسميه المسيحيون يتفق مع هؤلاء الزردشتيين الذين اتبعوا هذا النهى فى مذهبه .

ويواجهون المسألة بروح مادية محمّية ، وأبوه ذو نسب فى الفرس ، هاجر من همدان إلى بابل حيث ولد مانى فى عام ٢١٥ أو ٢١٦ للميلاد ، فى عصر بدأ للبشرون البوذيون يبشرون بالترغافا فى بلاد زردشت .

والطابع الذى يتميز به مذهب مانى الدينى ، ونشره فى جراحة لمذهب الخلاص للسحى ، منطقته فى توكيد أن هذا العالم شر أصلا ، بحيث يستوجب حياة زهد فيه وإعراض عنه ، كل هذا أكتبه عظيما من قدرة ، فما كان له التأثير فى الفكرة المسيحية الشرقية^(١٨) والغربية ، وكفى ، بل ترك آثارا غامضة فى تطور فكر ماوراء الطبيعة فى إيران .

ولقدع للاستشراق تدبر المصادر التى استمد منها مانى مذهبه ، ولناخذ فى وصف وتحديد القيمة الفلسفية لمذهبه فيما يتعاقب به الأصل الظاهرى للسكون .

والمنوصية الوثنية على حد قول إردمان تذهب إلى أن تنوع الأشياء مصدره من اختلاط أصلين خالدين هما النور والظلام للفصلان أحدهما عن الآخر

وكل منهما مستقل بذاته . إن مبدأ النور يتضمن فكرًا عشارهي : الوداعة
والعرفة والفهم والغموض والذكاء والحب والتحقق والإيمان والمودة
والحكمة .

أما مبدأ الظلام فيضمن فكرًا خمصا هي : الرطوبة والحرارة والغار
والسم والعتمة . وفيما يتعلق بهذين المبدأين أحدهما بالآخر يعرف ماني خلود
الفناء والوقت ، وكل يتضمن المعرفة والفهم والغموض والذكاء والهبوب
والهواء والماء والضوء والنار .

وفي الظلمة وهي الأصل المؤنث في الطبيعة اختفت عناصر الشر التي
تركزت على مر الزمان وأوجدت الشيطان بهيئته المستبشمة وهي مبدأ النشاط .
وإن هذا الوليد الأول الذي جاء من رحم الظلام الوحشي ، أغار على
مملكة الملك والدور ، وقد شاء أن يدرأ عاديه فخلق الإنسان الأول .

وقامت حرب شعواء بين هذين الخلقين وتكشفت تلك الحرب عن
هزيمة ماحقة للإنسان الأول . والإنسان بفضلته وفق في مزج عناصر الظلام
الخمسة بعناصر النور الخمسة . وعلى ذلك أصدر ملك منطقة النور إلى بعض
ملائكته بتشديد السكون من تلك العناصر الممزوجة رغبة منه في إطلاق
ذرات النور من سجنها . أما السبب في أن الظلام كان أول من هاجم
النور ، فهو أن النور وهو طيب المنصر ما كان ليستطيع تقبل الامتزاج
ومنه تضرده . أما تكوين العالم عد ماني إزاء العقيدة المسيحية ، الخاصة
بالخلاص فشيبهه بفكرة هيكل فيما يتعلق بالثالوث . وعنده أن الخلاص
عملية جسمانية ، وكل ما يتولد فيها هو إطالة أمد سجن النور ، وهذا مغاير
لغاية ومادة السكون .

وذرات النور السبعية تطلق دوماً من الظلام الملقى في حاوية لا قاع لها تحيط بالسكون . ومع ذلك فإن النور الطليق يبلغ الشمس والقمر ، ومن هناك تحملها الملائكة وتبلغها مقطعة الدور ، وفيها مقام ملك الجنة وهو ملك العظمة وهذه لحظة موجزة عن تكوين العالم العجيب عند ماني^(١٩) . إنه يطرح ما افترضه زردشت من قوى خلافة ليشرح مشكلة الوجود الموضوعي . إنه يتخذ لنفسه تصوراً مادياً للغاية في تلك المسألة ، فهو ينسب السكون الظاهري إلى امتزاج الأسلين الثالدين ، المستقلين ، فالظلام ليس جزءاً من المادة السكونية وحسب ، وإنما هو كذلك المصدر الذي يقر فيه النشاط ، وهو في غفوة إلى أن يطلق في السكائن عندما تحين اللحظة المواتمة وإن فسكرته الإحساسية فيما يختص بتكوين العالم القشبه شهاباً عجيباً فسكرة الفسكو الممدى العظمى كإبيلا ، وهو الذي يفترض أن نشأة السكون معزوة إلى سقا (الخيزر) وتاما (الظلام) وراجا (حركة الرغبة والهوى) وهذه تتعدد لتعشء الطبيعة ، حينما يختل توازن المادة الأولية ، ومن التحول^(٢٠) المختلفة لمسألة التفرع التي أوردها أصحاب الفيدا . وهم يقدسون القدرة الخلقية لماي والتي يدركها لا يفتقر وقد شرحها بعد ذلك بطويل وقت في مذهبه الخاص بأن الموجود هو ذاته أو هو ما هو عليه ، وإن العمل الذي جاء به ماني حل ساذج ولكنه حري بأن يجد له مكاناً في تاريخ تطور الأفكار الفلسفية . وقد تكون قيمته الفلسفية نافية ، ولكن ما من ريب في أن ماني كان أول من قال بأن السكون كانت نشأته من نشاط الشيطان ، وعلى ذلك فهو سوء أصلاً ، وهذا ما يبدو لي أنه يشكل التبرير المنطقي الوحيد لمذهب يدعو إلى الزهد على أنه مبدأ موجه للحياة . وفي عصرنا الحاضر انقاد شوبنهاور إلى الأخذ بالمتحصل من هذا الرأي ، وهو يخالف ما يذهب (ما وراء الطبيعة)

إليه ماني ، فيظن أن مبدأ الموضوعية أو الافرادى للرجبة في العيش قائم في الطبيعة نفسها من الإرادة المبدئية وليس مستقلا عنها .

ولنفرض الآن بالدراسة لمزدك إشتراكى إيران العظيم .

ظاهر في الشيوعية القديم على عهد أنوشيروان الملك العادل (٥٣١ هـ — ٥٧٨ هـ) وقد قام بحركة ثنوية أخرى معارضة لمذهب الزروانى السائد^(٢١) .
وشأن مزدك كشأن ماني في القول بأن نفوع الأشياء إنما يصدر من امتزاج أصول مستقلة ، خالدة ، يسميها شيد أى العور وتار أى الظلمة غير أنه يختلف عن سلفه في تأكيد كيدته أن امتزاج الأشياء وانفصالها نهائيا ، ليس سوى أمر عرضي ولا ينتج البقية عن اختيار .

وإلاه مزدك ذو شعور وبملك أربع قوى أساسية في وجوده السرمدى القدرة على التمييز والتذكر والفهم والابتهاج — ولهذه القوى الأربع أربعة تجليات شخصية توجه مسار الكون . ومرد التنوع في الأشياء والناس إلى التشكل المتنوع للأصول المبدئية . غير أن السمة الأكثر تمييزا لتعاليم مزدك شيوعيته التي تتركس وميضاً لروح الفلسفة المتعلقة بنشأة للعالم عند ماني — وعقد مزدك أن الناس جميعا بمنزلة سواء ، أما فسكرة تملك الفرد فما كانت إلا من نزغات الشيطان ، وهو عدو ، يرغب في جعل دنيا الرب مسوَّحا لشقاء ليس له من نهاية . إن هذا المظهر المميز لتعاليم مزدك كان أعنف ماصدم ضمير زردشت وأفضى في العاقبة إلى حدم مذهبه العظيم ، وكان الظن به أن يطلق النار المقدسة بمصخرة منه وأن يجعلها شاهداً على أن نبوته إنما كانت حقا .

تنظرة الى الوراء

نظرة إلى الوراء

ظهرنا على بعض مظاهر الفكر الفارسي قبل الإسلام ، ولكن بسبب من عدم علمنا بتيارات الفكر الساساني وكذا الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التي قوت تطوره ، عجزنا عن عرض صورة مكتملة للحاصل الأفكار . إن الأمم شأنها شأن الأفراد في تاريخها الفكري تبدأ بالموضوعي . ومع أن نزعة زردشت الخلقية العارمة خامت لونا روحيا على نظريته العنصرية بأصل الأشياء ، فإن الحاصل الحقيقي لهذه الفترة من التفكير المجرد في إيران لا يمدو أن يكون ثقوية مادية . وإن مبدأ الوحدة ، وإن كان باعثا فلسفيا لكل ما هو كائن ليس سوى النظرة المعلى لهذا المظهر من مظاهر التطور الفكري في إيران .

وإن ذلك الجدل الذي قام بين تلاميذ زردشت ليبدل على أن التصور للواحدى للعالم قد بدأ ، ومن أسف أننا نعدم دليلا يتيح لنا الإيقان بما يتعلق باتجاه الفكر الفارسي قبل الإسلام إلى وحدة الوجود .

ومن المعلوم أنه في القرن السادس الميلادي وجد ديوجين وسامبرسون وغيرهما من المفكرين الآخذين بالأفلاطونية الحديثة أنفسهم في ضرورة أن يجددوا لهم موثلا في بلاط الملك العادل أنوشيروان لما حاق بهم من اضطهاد جوسفنيان . ولقد أمر هذا الماهل الفارسي العظيم بنقل السكعب له عن

السفكرية واليونانية ، ولم يكن بالإمكان من واقع التاريخ دليلا على مبالغ
تأثر الفكر الفارسي بهذا كله .

ولم يدر كلامنا الآن على ظهور الإسلام في إيران ، فالإسلام قد هدم
ما كان قائما من كيانات قديمة للأشهاد ، وجاء الروح المعاملة بمسكرة باليونانية
جديدة بحمة ، كما أن الفئوية اليونانية الخاصة بالرب والمادة تتميز عن الفئوية
الفارسية الخاصة بالرب والشيطان .

ظهور الاسلام ودخول الفكر اليوناني

٢ - الأرسطويون والأفلاطونيون

المحدثون في إيران

بدأ عصر جديد لتاريخ الفكر الفارسي بفتح العرب لفارس . ولكن خرسان العرب المغاور الذين وضعوا يدهم وفهم حدا للاستقلال السامى عند هذا الشعب المريق في القدم ، هجزوا المعجز كله عن أن يعموا الحرية الفكرية لهؤلاء الزردوشتين الذين دخلوا في دين الله .

وإن الثورة السياسية التي أثارها الفتح العربي تحدد بداية لظاهرة تأثير وتأثر بين الآريين والساميين ، ونجد أن الفارسي وهو يسمح لسكياته كله بأن يتأثر بالسامية تمام التأثير ، بطوع الإسلام في تودة وهدره لما اعتاد من تفكير يختص به .

أما في الغرب ، فإن القطعة الهيلينية شرحت دنيا فارسيا آخر ، هو المسيحية ، وفي الحالتين ، تبدى نتائج الشرح شهما مرموقا . وفي كل حال يسعى المفسر إلى التخفيف من شدة لقانون مطلق مفروض وافد من الخارج على الفرد ، وفي عبارة واحدة هذا معنى في جعل الخارجى داخليا . وهذه عملية تطوير للفكر اليوناني مع الإضافة إلى أسباب أخرى أعاققت تطور عملية التصور وبذلك كانت تحولا بين الموقف الذاتي الخالص للبأسفة الفارسية قبل الإسلام والموقف الموضوعي للمفكرين من بعد .

وفي حسابنا إلى حد كبير أنه بحسب من تأثير الفكر الأجفهي عاد الظهور إلى الليل إلى الواحدة القديمة في أواخر القرن الثامن ، وقد انحذت

مظهرا أكثر روحانية ، وفي طورها التالي أحييت الفقهية الفارسية القديمة المعاصرة بالفور والظلام ، وخطتها أكثر روحانية ، كما أن الفطنة اليونانية وهبت حياة جديدة للفطنة الفارسية الوقادة ، وساهمت في تطوير الفكر الفارسي واستوعبه في آخر الأمر ، ولنا سبب كاف لاستقراء سريعا ولو مع كراهية التكرار مبادئ الأفلاطونيين المحدثين من الفرس ولا يجدربهم فضل الاهتمام في تاريخ للفكر الفارسي الخالص .

ومع كل ينبغي أن نكون على ذكر من أن الحكمة اليونانية انتشرت إلى الشرق الإسلامي عبر حران والشام . وقد أخذ أهل الشام بالفكر اليوناني في أحدث مراحل ، ونقضى به الأفلاطونية الحديثة وقدموا إلى اللاتنيين ماحسبوا أنه فلسفة أرسطو على الحقيقة . ومن عجيب أن فلاسفة العرب والفرس تبخلوا فيما بينهم واحتدم جدالهم فيما كانوا يحسبونه من أرسطو وأفلاطون الحقيقية ، وما دار بينهم قط أنه لا غنية لهم عن العلم باليونانية كيما يفهموا حق الفهم فلسفتها . وبأن من جهالتهم بأنهم حسبوا أن ترجمة موجزة لآنياد أفلاطون هي إلا هبات أرسطو . وكان ينبغي لقرون أن تتعاقب عليهم حتى يتأتى لهم أن يفهموا هذين للعلمين العظيمين للفكر اليوناني .

ونحن في ريب من أن يكونوا قد فهموه تمام الفهم في يوم من الأيام .

وغير شك أن ابن سينا أكثر وضوحا وأصالة من الفرائي وابن مسكويه^(١) ، وابن رشد الأندلسي مع أنه أقرب إلى أرسطو من كل من سبقوه . كان هؤلاء من النوص في أعماق فلسفته وليس من انصاف الحق أن ننتههم بأهم قلدوهم في تبعية ذليلة .

إن تفكيرهم يعرض محاولة في دوله لشق طريق في متاهات مضللة تبعث اليأس لترجمات قام بها من لا علم لهم بالفلسفة اليونانية . وكان عليهم أن يعيدوا التفكير ويعدلوا الروبة في فلسفة أرسطو وأفلاطون . وشروحوهم جهد مبذول عما خفي وليست عرضا للحقائق . وإن الملاحظات التي أحاطت بهم ولم تفهمهم على تشكيل فكر مستقل ، تشير إلى روح ذات فطرة ، إلا حبيسة مع الأسف بين أكوام من بلاء وغباء يفيض رقعا شيئا فشيئا بذئاب صبور يفصل الصواب عن غير الصواب .

وبعد ما أتينا به من ملاحظات مبدئية ، لنبادل بالذم المجهين
والفسزون الفرنس للفيلسفة اليونانية الراجية تلو الآخر

ابن مسكويه^(٣)

لنطرح جانباً اسم السرخس^(٤) الفراءى الذى كان تركياً ، والرازى الطيبى (المتوفى عام ٩٢٢ م) ، الذى كان وفيماً لأفكاره الفارسية ، يعد النور أول مخلوق ويقول بخلود المادة ، والفناء والزمن ، ولنباع إلى اسم واسع الشهرة لأبى على محمد بن محمد بن يعقوب المعروف بابن مسكويه . وكان خازناً لاسلطان البويهى عضد للدولة وهو من أعظم المفكرين القرس المشتغلين بالتوحيد والطب والأخلاق والتاريخ . وهذه نبذة موجزة عن مذهبه مستمدة من كتابه المشهور « النور الأصفر » المنشور فى بيروت .

١ - وجود المبدأ الفهائى :

هنا يتبع ابن مسكويه أرسطو ويقوم حججته على الحركة الجماعية . وكل الأجساد مزودة بالقدرة على أن تتحرك الحركة التى تلزم لها ، وهى قدرة تتضمن جميع كميّات التغير ، وهى لا تصدر من طبيعة الأجسام .

والحركة تستوجب إذاً مصدراً خارجياً أو الحرك الأول . والفرض الذى يقول بأن الحركة يمكن أن تشكل جوهر الأجسام نفسها تكذيبه التجربة .

والإنسان على سبيل المثال له القدرة على أن يتحرك بحرية ولكن أخذاً من الفرض السابق ذكره فإن الأجزاء المختلفة لجسمه يجب أن تسعمر فى الحركة حتى بعد أن يكون بعضها قد انفصل عن بعضها الآخر .

وإن سلسلة أسباب الحركة يجب أن تنف عقد سبب هو نفسه لا يتحرك

وبهرك الباقى . وحركة السبب الأول جوهرية لأن الظن بأن الحركة فى السبب الأول سوف يستوجب تراجعاً لا يلقه وهذا محال .

إن المحرك الذى لا يتحرك فريد . وإن تمد الحركات الأصامية بقبى أن محتوى شيئاً مشتركاً فى طبيعتها ، بحيث يمكن أن تكون مرتبة فى نفس الطبقة .

ويجب كذلك أن تتضمن بعض النقاط المختلفة التى يمكن تمييزها فيما بينها . ولكن هذا التشابه والتغالف فى الجزئيات يستوجب وجود تركيب فى أصولها ، وهذا التركيب وهو صورة للحركة كما أظهرنا وجد فى أول سبب للحركة . إن المحرك الأول فضلاً عن ذلك خالد وغير مادمى .

وبما أن العبور من اللاوجود إلى الوجود صورة للحركة ، وأن المادة خاضعة على الدوام لنوع من الحركة ، لا يترتب على ذلك إلا أمر واحد ليس خافياً أو مشارك للمادة يجب أن يكون حركة .

٢ — معرفة البهائى :

إن كل معرفة إنسانية تبدأ بأحاسيس تتحول بالتدريج إلى أفسكار . والمراحل الأولى للتعقل مشروطة بالوجود الخارجى للهقيقة .

ولكن تقدم المعرفة يتضمن إمكانية التفكير دون أن يكون هذا التفكير مشروطاً بالمادة . إن الفسكرة تبدأ بالمادة ، ولكن غايتها هو أن نفسها شيئاً فشيئاً من الشرط الأول لإمكانيتها الخاصة بها وثمة مظهر آخر أكثر سمواً يبلغه الخيال وهو القدرة على الإعادة والاحتفاظ بصورة أو شكل لشيء ، دون الرجوع إلى الوجود الخارجى لشيء نفسه .

وقى تشكل الماتى المجردة يبلغ الفسكون المظهر والى كفى سموا و أبا تحوير ،
المادية ، مع أن المعنى المجرد فى بولته من المتعارفة جعل الإدراك ، لا يمكن
أن تعدد كالملة المتعجزة من السبب المدفع من الأحاسيس

ولكن كون تصور الماتى المجردة يرسو على الإدراك لا يقتضى أن
ينفى بقا إلى أن تجعل البون البعيد بين المعنى المجرد والإدراك .

والإدراك الفردى ينقطع لتغيرات لها الدوام وهذا ماله الأثر فى طابع
المعرفة القائمة على مجرد الإدراك ..

وعلى ذلك فالإدراك الفردى يتعزى من عنصر الديمومة ..

وعلى النقيض من ذلك ، فإن المعنى المجرد السكى لا يتأثر بقانون
التغير . إن الأفراد يتغيرون أما السكى فلا يمس شىء . إن من طبيعة المادة
أن تخضع لقانون التغير ، وكلما زاد محور الشىء من المادة قلت قابلية للتغير .

والله متحرر محررا مطلقا فيما يتعلق بالمادة ، وعليه فهو ثابت ثباتا
مطلقا ، وإن تحوره هذا التام إزاء المادية هو الذى يجعل تصورنا له أمرا
يتم أو يتعذر . والغاية من كل تعليم فلسفى هو تهيئة القدرة على التفكير
والتعامل فى الماتى المجردة الخلاصة ، وجاء أن تتعدد درجته دائمة على جعل
تصور شىء غير مادى أمر فى الإمكان ..

٣ - كيف يخلق الواحد الكثير :

فيما يتعلق بهذا ، يجدد لنا أن تنبيه إلى تقسيم بحوث ابن مسكويه

قـ مـ ن :

(١) إن العامل أو السبب النهائي خلق العالم من لا شيء ، ويقول إن الماديين يؤيدون أن المادة خالدة وينسبون الصورة إلى القدرة الخالقة لله . وعلى ذلك فمن المقبول أنه حينما تنتقل المادة من صورة إلى أخرى ، بمعنى الصورة الأولى فناء تاما . ولولم يكن لها الفناء التام يبغي لها أن تنتقل إلى جسم آخر ، وتوجد في الجسم نفسه . إن الاختيار الأول تناقضه التجربة اليومية . وإذا ما حولنا الكرة من شمع إلى ملمب صلب فإن استدارة الكرة الأولى لا تنتقل إلى جسم آخر . والاختيار الآخر مستحيل سواء بسواء فلزام أن نتبين أن صورتين متناقضتين ، المحيط والطول يبغي أن يوجد في نفس الجسم ، ويترتب على ذلك أن الصورة الأصالية تنتقل إلى القدم المطلق حينما تولد الصورة الثانية ، وهذا ما يقيم الدليل على أن الصفات أى الصورة واللون وما إلى ذلك تأتي إلى الوجود من تمام العدم . وكيفا ندرك أن المادة ليس لها الخلود كالصفة ، يبغي لها أن تقف على الحقيقة في القضايا التالية :

— إن تحليل المادة نتيجة عدة عناصر متباينة ، وتفرعها تؤول إلى عنصر واحد بسيط .

— لا انفصال بين الصورة والمادة ، ولا يلقى الصورة أى تغير في المادة .

ويستعطن بن منسكويه من هاتين التضييقين أن الجوهر كانت له بداية في الزمان . والمادة شأنها في ذلك شأن الصورة لا بد أن تتكون قد وجدت ، لأن خلود المادة بموجب خلود الصورة ، ولقد أنها لا يمكن أن تعد خالدة .

(ب) عملية الخلق . وما لسبب في هذا التنوع العظيم الذي نصادفه في كل ناحية ؟

كيف يمكن أن يكون المتعدد قد خلقه الواحد ؟

هندما يقول الفيلسوف ، إن شيئاً واحداً يفتح عدداً من الآثار المختلفة ، فإن كثرتها يمكن أن تنبع من سبب من الأسباب العالية :

— إن سبب املاك القدر المختلفة فالإنسان على سبيل المثال يعالج من مجموعة عناصر وقدر مختلفة ، يمكن أن يكون السبب في أعمال متباينة .

— السبب في أنه يعمل بمواد مختلفة .

ولعل من غير الصحيح أن أية قضية من هاتين القضيتين كالسبب النهائي — الله . إنه يملك قدراً مختلفة ، وكل منها متميزة عن الأخرى ، ويبدو جلياً أن هذا محال ، إذ أن طبيعته لا تعرف كيف تقبل التشكيل . إذ كان الظن أنه استخدام مختلف الوسائل لينتج التنوع ، فمن خالق هذه الوسائل ؟

ولو كانت هذه الوسائل بسبب للقدرة الخالقة من قدرة أخرى خلاف القدرة النهائية ، لوجدت كثرة من الأسباب النهائية . وإذا ما كان السبب النهائي نفسه قد خلق هذه الوسائل ، لكان لجأ إلى استخدام وسائل أخرى خلق تلك الوسائل . أما القضية الثالثة لا يمكن قبولها كذلك كتصور للعمل الخالق . إن الكثرة لا يمكن أن تصدر بسبب من عامل وحيد .

ويترب على ذلك أنه لا وجود إلا للحل واحد لهذه الصعوبة ، وهو السبب النهائي خلق شيئا واحد أفضى إلى خلق شيء آخر .

وهنا يحصى بن مسكويه الفيوضات المعقدة في الأفلاطونية الحديثة ، وهي فيوضات تزداد كثافة شيئا فشيئا حتى تبلغ العناصر الأولية ، وهي التي ترتبط كيما تنشئ صوراً للحياة تدرج في سموها ، وشيئلي ياتخص نظرية بن مسكويه^(٤) في التطور : « إن ترتبط الجواهر الأولية أنتج العالم الممدنى ، وهو أدنى صورة للحياة . وللخلق مظهر أسعى في العالم النبائى . وهذا ما بدا أول ما بدا في النبات الذى يقوم من تلقاء نفسه ، وبعد ذلك تأتي الفقيات والأشجار بأنواعها ، وهي التى تمس حد العالم الحيوانى ، بحيث يبدى خصائص حيوانية بعمقها . وبين عالم النبات وعالم الحيوان صورة خاصة للحياة ليست حيوانية ولا نباتية ، ولسكنها تشترك في خصائصها [كالرجل مثلا]

أما الخطوة الأولى بعد هذا المظهر الوسطى للحياة فهو القدرة على الحركة ، حتى في حاسة اللمس عند صغار الديدان في زحفها على الأرض .

إن حاسة اللمس في تمييزها على المحسوسات تولد صوراً أخرى اللمس إلى أن تبلغ مستوى المهورانات العليا التى يبدو الذكاء في المظهر لديها على نحو تصاعدى

إن الإنسانية ملوثة عند الفرد ، وهو الذى يخضع لتطور أكثر تقدماً ويبلغ مرحلة أقيمية ويستطيع فهماً مشبهاً للإنسان . وهذا تفتى الحيوانية وتبدأ الإنسانية »

(ما وراء الطبيعة)

ج - النفس :

وكيما نفهم ما إذا كانت النفس تمثلك وجودا خاصا بها ، يتعقّب عليها أن تتدبر المعرفة الإنسانية . إن الخاصّة الأساسيّة للمادة هو عجزها عن أن تبدو في صورتين مختلفتين في وقت معا . ولكي نحول ملمعة من فضة إلى كوب فضي ، يلزم من ذلك أن ندمج صورة الملمعة وهذه الخاصيّة عامّة في كلّ الأجسام ، وما مجرد من هذا لا يمكن أن يعدّ جسما . وما دام الأمر كذلك إذا ما درسنا ما طبيعّة الإدراك ، وجدنا في الإنسان ما يقتدر به على أن يعرف أكثر من شيء في وقت واحد ، وأن يوجد عدّة صور متباينة في الوقت عينه .

إن هذا الأصل لا يمكن أن يكون هو المادة ، وماذا لك إلا لأنه يعلم الخاصّة الأساسيّة لها . إن جوهر النفس يتألف من قدرتها على إدراك عددا خاصا من الأشياء في وقت ولحظة من وقت . ولكن قد يمكن الاعتراض بأن أصل النفس يحتمل أن يكون ماديا في جوهره ، أو أنه وظيفة للمادة .

ومن الأسباب ما يدفع إلى الإشارة إلى أن النفس لا يمكن أن تكون وظيفة للمادة :

(١) إن شيئا يمكن أن يتخذ صوراً وحالات متباينة لا يمكن أن يكون صورة من تلك الصور ولا حالة من تلك الحالات . والجسم الذي يقبل مغتلف الألوان ، ينبغي أن يكون بطبيعته الخاصّة بلألوان . والنفس في إدراكها للأشياء الخارجيّة تتخذ صوراً وحالات متغيرة ، يرتقب على ذلك استعالة أن تكون صورة من تلك

بالضرورة. ويخرج أن من مشكوك به لم يقبل النفس المدرسية لعصره
وعنده أن الحالات العقلية المختلفة تثيرات مختلفة للنفس عنها.

(ب) إن الصفات تتغير في دوام، ويقضى أن يوجد وراء مجال التغير،
بعض الثغرات الدائمة تؤلف الهيكل الشخصي.

إنه أقر أن النفس لا يمكن أن تكون كوظيفة للمادة، ويستوجب
على نفسه أن يثبت كونها بجوهرها غير مادية.

وهذه بعض براهينه

— إن الحواس بعد أن تجد منها قويا، لا تستطيع لمدة من الزمن أن
تشعر بمقبة أضعف. وهو على ذلك يصل إلى المعرفة على نحو آخر.

— ونحن إذا ما فكرنا في موضوع من الصعوبة بمكان، نبدل الوضع
في أعضاض عيوننا عن كل الأشياء التي تحيط بها، لأننا نعددها
عقبات تعوق نشاطا روحيا. ولو كانت النفس مادية في جوهرها،
فلا حاجة بها أن تبدى نشاطا تدفع به كل ما يجمع من الخروج من
عالم المادة ؟

— إن إدراك مقبه قوى قد أضعف ربما تتأذى به الحواس.

وعلى القميص من ذلك فالعقل يكتسب قوة من معرفة الفكر ومن
التصور العام،

— إن الضعف الجسماني للشيخوخة لا يؤثر في القوة العقلية،

— النفس تفقد على تصور قضايا خاصة منقطعة الصلة بمعطيات مراکز

الحس بالذماغ وعلى سبيل المثال لا تستطيع الحواس أن تدرك إلا
مقتاضين ، لا يمكن أن يوجد معا .

وفينا قدرة خاصة تحكم جوارح الجسم ، وتصحيح ما يصدر عن مركز
الحس في الدماغ وتوحد كل المعارف . وهذا الأصل الموحد الذي يفكر في
المادى الذى أفضى إليه من قياة الحواس ويتصدر بيان كل حاسة ويعين
خاصية الإشارة المضادة ، وينبئ أن يوجد فوق مجال المادة

وإن القدرة على تمييز هذه الاءتبارات على حد قول بن مسكويه يبين
في جزم أن النفس في جوهرها غير مادية . إن عدم مادية النفس تعنى خلودها
لأن الفناء خاصية لكل ماهو مادى .

ابن سينا^(٥)

يفرد ابن سينا بين فلاسفة الفرس القدامى بتأسيس مذهب فكري خاص به . ومؤلفه وعدواؤه « الفلاسفة الشرقية » مازال موجودا ، كما أنه وصل إلى الانحياز^(٦) وفيه يدلي الفيلسوف برأيه في الحدوث السكلي لقوة العشق في الطبيعة وقد يشبه مسودة لنظام ، ومن المحتمل إلى حد بعيد أن الفكر معروضة فيه قد تمت نموا مكتملا فيما بعد . وابن سينا يعرف كقائد للجمال وهناك على هذا التعريف يقول بوجود ثلاث طبقات للموجودات :

— السكائنات التي في أعلى ذرة من السكال .

— السكائنات التي في أحط مراتب السكال .

— السكائنات التي توجد بين هذه القطبين .

إلا أن هذه الطبقة الثالثة من السكائنات ليس لها من وجود حقيقي ، مع وجود أشياء بلغت السكال في غاية القصوى . وهذا الجهد في البحث عن المثل الأعلى هو معنى العشق إلى بلوغ الجلال وهو عند ابن سينا مطابق للكمال . وتحت تطور الصور تكون قوة العشق التي تحقق كل بحث ، وكل حركة وكل تقدم . والأشياء تتألف على نحو تسكره فيه علم الوجود وتحب بهجة الفردية تحت صور مختلفة . إن المادة التي تموت بنفسها ، تسكو (أو بالأحرى تندفع إلى أن تسكو) بقوة العشق الباطنة ، صورا مختلفة نمرج وريدا وريدا في سلم الجلال .

وإن حدث هذه الصورة النهائية على الشكل الجسماني ربما تهدو على

الذوق الشالي :

(١) إن الأشياء غير الحية بتشكلة من صورة ، ومادة وكيف . وبسبب من هذه القوة العجيبة يرتبط التكيف بملته أو جوهره ، والصورة تحوى المادة التى تدفعها قوة العشق العارمة ، وترتفع من صورة إلى صورة .

(ب) وقوة العشق لها ميل إلى التمركز . وفى عالم النبات تبالغ درجة أعلى للوحدة أو الانضمام ، ذمغ أن النفس مجردة من وحدة الحدث التى تبلغها من بعد . إن عمليات النفس المنتجة هى : التمثيل والنمو والإنتاج .

وهذه العمليات مع ذلك لا تبدو أن تكون إلا مجليا للعشق .

والتمثيل يبين الجذب وتحويل ما هو خارجى إلى ما هو داخلى .

والنمو هو تحقيق تآلف بين أجزاء هى على الدوام أكبر .

والإنتاج يعنى دوام النوع وليس هذا سوى مظهر آخر للعشق .

(ج) وفى العالم الحيوانى إن عمليات قوى العشق أكثر اتحادا . وهذه

القوى تسمح للفوزة الفيائية أن تعمل فى عدة اتجاهات ، كما يوجد

نمو لطبع يؤلف خطوة نحو وحدة أكبر قوة .

ولدى الإنسان ، هذا الميل نحو الاتحاد يتجلى فى ضميره . والقوة نفسها

« للحب الفطرى والتسكويى » يعمل فى حياة كائنات أسى من الإنسان .

إن كل شئ يتحرك نحو العشق ، وهو الجئال الخالد . وإن قيمة الشئ

إنما تكون على قدر تقاربها أو تباعدها من هذا المبدأ الدائم .

وابن سينا وهو طبيب مهم على الأخص بطبيعة النفس . ونظرا عن

ذلك فإن مبدأ تفاسخ الأرواح كان له الشيوع في عصره . إنه يخالف متكثراً إلى طبيعة النفس مبيهاً خطأ هذا المذهب . ويقول إن تعريف النفس من الصغوية بمسكان ، لأنها تظهر قدراً واتجاهات متباينة وعلى مستويات تختلف لدى السكان . وإن تصويره لقوى النفس المختلفة يمكن عرضها فيما يلي :

ظهور ونشاط في غير وعي

— إن النفس الغيباتية تعمل في اتجاهات مختلفة :

١ — التمثيل

٢ — النمو

٣ — الإنتاج

— إن النفس تعمل في اتجاه وحيد وتضمن اتساقاً للعلائق .

(نمو الطفم)

ظهور ونشاط في وعي

— بالاتجاه نحو أكثره من شيء .

النفس الحيوانية

الحيوانات الدنيا :

— القدرة على الإدراك

— القدرة على التقليل (الرغبة في تحصيل الذة وابتعاد عن الألم)

الإنسان :

— القدرة على الإدراك :

١ — الحواس الخمس الخارجية

٢ — الحواس الخمس الباطنية

— مركز الإحساس في الدماغ ، الاحتفاظ بالصور ، التصور ، التخيل ،
الذاكرة .

وبهذه تشكل الحواس الخمس الباطنية التي تبدو في الإنسان كسبب
تدرجى متزايد رويدا رويدا ، وهو بطور العقل الإنسانى إلى عقل اللائكة
والأنبياء .

— القدرة على التعليل (الإرادة)

ويجتهد ابن سينا في الجزء اللبئى من مؤلفه عن النفس أن يبين أن
في غمية عن مادة تصاحبها . وليس بواسطة الجسد ولا بعض ربائع الجسد أن
تصور النفس أو تخيل ، لأن النفس إذا ما مضت حاجتها بالضرورة إلى
مؤثر جسمانى لتصور أشياء أخرى ، ينبغى أن تمس حاجتها إلى جسم مقابر
حتى تصور الجسم الذى هى متعلقة به . ولكن بما أن النفس تسمى وجودها
فإنها تسمى بنفسها - تبين في جزم وتبين أنها فى جوهرها مستقلة تماما لسكل
جسمانى وان مبدأ تناسخ الأرواح تتضمن كذلك وجودا فرديا سابقا .
ولكن على أن النفس وجدت قبل الجسد ، وينبغى أن توجد نفسا واحدة
أو نفوسا متعددة . إن كثرة الأجساد بسبب من كثرة الصور المادية وهى
لا تشيز إلى كثرة النفوس . كما أنها لو وجدت نفسا واحدة ، فإن معرفة ا أو

الجهل به مما يعنى معرفة بـ أو الجهل به لأن النفس هى واحدة فيهما جميعا .
وإن هذه الطبقات لا يمكن تطبيقها على النفس . ويقول بن سينا إن
الحقيقة هو أن النفس والجسد متجاوران ، غير أنهما متقابلان تماما فى جوهر
كل منهما .

وإن تحلل الجسد لا يكون سببا فى انعدام النفس . إن الذوبان أو
الانتهيار خاصيته للأجسام المؤلفة ولما كانت الجواهر البسيطة ، الفردية
والمثالية وبسبب بن سينا الوجود السابق وببذل الجهد فى بيان امكان
وجود حياة غير متجسدة وراء القبر

لقد أرخينا نظرة إلى مؤلفات الأفلاطونيين المحدثين من الفرس وبين
من عرفناهم ألفينا أن بن سينا وحده تعلم أن يفكر بنفسه .

ولا نجد أنفسنا فى ضرورة أن ندير كلاما على أجيال من تلاميذ بن
سينا الذين أخذوا على عاتقهم أن يهيجوا نهج معلمهم فى الفلسفة من أمثال
بهمتيار ، وأبو المعامير الأصغر ، والمعصومى ، وأبو المعامير وبين
طاهر (٧) .

ولقد كان لشخصية بن سينا من رفعة للسكاسة فى النفوس بحيث كان
تفاؤل أى رأى من آرائه بالإضافة إليه أو الحذف منه يعد ذنبا غير معفو
عنه حتى بعد وفاته بطويل زمان .

إن الفكرة الثقوية الفارسية القديمة الخاصة بالدور والظلمة لا تعد عاملا
له الأثر فى تقدم الأفكار الأفلاطونية فى إيران ، هذه الأفكار التى ظلت
فترة من الزمن تستعير حياة مستقلة ومزجت فى النهاية حياتها المفصلة فى
تيار عام للتصور الفارسى . لأنها لا تفصل بحدود الفكر الحلى إلا بقدر

ما تشترك القوة وانتشار هذا الاتجاه الواحدى الذى تجلى منذ قديم فى مذهب
زردوشت

ونعم أن هذا الاتجاه قد أوقفه عهد حد المجادلات الدينية للإسلام، إلا
أنه فرض نفسه بعنف فى المصور القوالى ، وانتهى ببسط تسلطه القوى
وأثره العميق على كل اللوافات الذكرية فى ذلك القبلد الذى أوجده .

٣ - إزدهار وانهيار العقلانية في الإسلام

ما وراء الطبيعة للعقلانية ، المادية

بعد أن وازمت الروح الفارسية البيئة السياسية الجديدة ، سرعان ما أكدت ما جبلت عليه من ميل إلى الحرية وبدأت تنسحب من مجال الموضوعية ، وكما ترجع إلى نفسها وأن تقابل ما تمثلته بالخروج عن داخليتها الخاصة بها . وبفضل من دراسة الفكر اليوناني ، فإن الروح التي كادت تضيع في العيى ، جمعت تفكير وتلاحظ أنه الفيصل للحقيقة . والذاتية تتأكد وتبذل الجهد لتجعل نفسها محل كل سلطة خارجية . إن مثل هذه الحقة من التاريخ الفكري عند شعب يفهم أن تكون هي حقة العقلانية ، والتشكك والتعصوف والبدعة ، وأوضاع لروح الإنسان تندفع فيها بقوة متزايدة للزاتية ، وتطرح كل المعايير الخارجية للحقيقة . تلك هي الحقة من الزمن التي سوف يدور عنها حديثنا .

وفرة الحكم الأموى إنما هيأت نفسها لتلائم وتندمج لأوضاع جديدة للحياة ، ولتسكن لما أفضى الأمر إلى العباسيين ، وكان التوفر على دراسة الفلسفة اليونانية ، عادت القوة الفكرية المتقدمة عن إيران لتعرب عن نفسها من جديد أعراباً مدوياً وأظهرت فاعلية عظيمة الأثر في كل مفاح الفكر والعمل . والقوة الفكرية الجديدة التي وجدت بفضل تمثيل الفلسفة اليونانية التي كان التوفر على دراستها بكل الشف ، قادت توا إلى تدبر نقدي للتوحيد الإسلامى .

وقد دبت الحياة في اللاهوت بقوة الباعث الدينى ، وتعلم التمييز بلغة الفلاسفة من قبل أن يبدأ العقل السكليل فى البحث عن ركن بعيد يقبع فيه بعيدا عن ضجيج الجدل ، كيما يشكل نظرية مةمقدة الصلة بالأشياء .

وفى النصف الأول من القرن الثامن نجد زاعل بن مطاء وهو التلميذ الفاروسى للعسن البصرى بعيد الصيت — يقيم مذهب الاعتزال وهو العقلانية ، وحركة لها عظيم من أهميتها اندمجت فيها طائفة من أصحاب الأرواح المتفاهية فى رفقها وشفافيتها فى إيران ، ولقد وهن هذا المذهب أخيرا فى احتدام المجادلات التى قامت فى بغداد والبصرة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة . ومديفة البصرة ولها مالها من شهرة أمست بفضل من مركزها التجارى ، ملتقى للأفكار على تباينها — والخاصة بالفلسفة اليونانية ، والشك ، والمسيحية ، والهرطقة والمناوية^(١) ، وقد أمدت هذه الأفكار الروح القوافة إلى المعرفة فى ذلك العصر بوفرة من النيقض الروحى ، كما أن البصرة هيات اليمينة الفكرية للعقلانية الإسلامية

وما يسميه شيعة العهد السريانى للتاريخ الإسلامى لا يتميز بروحانية ماوراء الطبيعة وعلى ذلك فعند قيام دولة الفرس ، شرع تلامذة الفلسفة اليونانية من المسلمين فى التفسير جديا فى ديفهم ، كما أن المفكرين من المعتزلة^(٢) بلغوا ماوراء الطبيعة رويدا رويد ، وهذا هو الموضوع الأوحد لدراستنا هذه ، وليس من هذا أن نعرض تاريخ المعتزلة ، وإنما حسبنا هنا أن تشير إلى ماله دخل فيما وراء الطائفة لتصوير المعتزلة فى الإسلام أن تصور الاله ونظرية المادة هما وحدهما مظهران للعقلانية التى هى موضوع بحثنا هنا

ان فكرة أحدية الله التى وصات اليها المعتزلة بفضل من متعلق سليمان ،

نقطة أساسية. يختلفون بها عن المسلمين من أهل السنة. إن صفات الله في رأيهم لا يمكن أن تعد ملازمة له. وإنما تشكل جوهر الحقيقة، وهي منفصلة عن الصفات الإلهية، ويعلمون مطابقتها التامة للأصل الإلهي المجرد.

ويقول أبو الهزبل إن الله عليم قوى حى وعلمه وقوته وحياته تشكل ماهية نفسها أى (ذاته) ^(٢٢). ولكن نشرح الوجدانية الخالصة لله، يمرض يوسف البصير ^(٢٣) للبادى. الخصلة التالية:

— ضرورة افتراض الذرة والارض

— ضرورة افتراض وجود خالق

— ضرورة افتراض أحوال الله

— طرح الصفات التى لا تناسب الله.

— وجدانية الله، على الرغم من كثرة صفاته.

وإن تصور هذه الوجدانية، لحقت بها تحولات من بعد، إلى أن أصبحت لدى معمر وأبى هاشم إمكانية خالصة، مجردة لا يمكن تأكيدها فيما يتعلق بها.

ويقول إننا لا نستطيع أن نؤكد معرفة الله ^(٢٤)، لأن معرفته يقضى أن تكون شئ. فيه. الأول يستوجب مطابقة الذات للموضوع، وهذا محال، والثانى يحمل الثنوية فى طبيعة الله وهذا مستحيل على السواء.

أما أحمدو الفضل ^(٢٥) وهما من تلامذة النظام فعرفا هذه الثنوية وهما يذهبان إلى وجود خالقين أصليين هما: الله (الأصل الخالد) وكلمة الله (أى المسيح لأصل الحادث) ولكن حفظ هذا كما سوف نرى، لدى مثنوية إيران

الذين جاءوا من بعد لم يبرزوا بما هو أوضح من نص الحقيقة الوجود في الثاني باقتراح المعر . ويتوضح على ذلك أن بعض العقولانية أسسوا أو كانوا لا يشعرون بوحدة الوجود بل بجهودهم المشتركة لجعل الخروج الصادق لقانون مطلقة دخولا .

ولكن المشاركة الأكثر أهمية للمدافعين عن العقلانية في التصور الخالص لما وراء الطبيعة هو تفسيرهم للمادة ، وهذا مأخوذة خصوصاً من الأشياء غير ليوانم فكرتهم الخاصة المتعلقة بطبيعة الله .

وقد جعل النظام مغاير اهتمامه أن يسقضي كل تحسّم من قبل الطبيعة . ونفس الاهتمام يكون الأشياء طبيعية بمثل الجاحظ على تعريف الإرادة بكيفية سلبية^(٨) . ومع أن المفكرين العقلانيين رفضوا أن يطرحوا فكرة الإرادة الشخصية ، بذلوا الجهد في العثور على سبب أحق لاستقلال الظواهر الطبيعية الفردية وقد وجد هذا السبب في المادة عينها وفي تعاليم النظام لانهاية انقسام المادة ومحور التمييز بين الجوهر والعرض^(٩) . وكان الوجود بعد كيفاً مقرّضاً من قبل الله على ذرات المادة ذوات الوجود السابق وما كانت تتعذر على الإدراك بدون هذا السبب .

ويقول ، أحد شيوخ المعتزلة وهو محمد بن عثمان بن حزم^(١٠) أكد أن غير الوجود (وهو الذرة في حالتها قبل وجودها) جسم في تلك الحالة ، واسكنها في وضعها قبل وجودها ليست حركة ولا سكونا ، وكما لا يقال عنها إنها مخلوقة . وعليه فالجوهر مجموعة من الكيفيات : الذوق والرائحة واللون . ولا تغدو أن تكون قوى مادية . والنفوس كذلك نوع من مادة أرق ، وعمليات المعرفة حركات عقلية بسيطة . والخلق ليس صوت

جعل القوى السابقة على الوجود طفرة^(١١) . وفردية الشيء المرذوف بأنه
أكيد^(١٢) ليست عاملا أساسيا في تصويره . ومجموعة الأشياء التي نسميها
هي حقيقة أبرزت أو وقعت تحت الحواس كان يمكن أن توجد منفصلة عن
كل ما هو محسوس . وإن موضوع هذا التدقيق في التفجير لما وراء الطبيعة
لاهورى محض . وعند العقلائي أن الله وحدة مطلقة لا يمكن بحال أن تقبل
الكثرة بأي معنى لها وكان يمكن أن توجد دون الكثرة المحسوسة وهي
السكون .

والعمل الإلهي هو مجرد جعل الذرات محسوسة . وخصائص الذرة تصدر
من طبيعتها الخاصة بها .

فالحجر الذي يلقن في الهواء يسقط على الأرض بنصيب من خاضة
فيه^(١٣)

ويقول المطار البصرى وبشر بن المعتز إن الله لم يخلق اللون ، والطول ،
والإنساع ، والذوق أو الرائحة . لأنها من فعل الأجساد نفسها^(١٤) . حتى عدد
الأشياء في السكون لا يعرفه الله^(١٥)

ويشرح بن المعتز إضافة إلى ذلك خصائص الأجسام بما سماه
التوالد^(١٦)

ويتضح من ذلك أن العقلائين كانوا ماديين من وجهة نظر اللاهوتية .
وعندهم أن الجوهر والذرة متطابقان ، وهم يعرفون الجوهر على أنه ذرة
تملأ الفضاء وإضافة إلى خاصية ملء الفضاء ، يملك أجماعا خاصا ، القوة
والوجود مما يشكل جوهره الخاص وحدوثه . وصورته مربعة ، فإذا كان الظن
أنه مستدير لما كان الترابط بين الذرات المختلفة أمرا ممكنا .

والفروق يجد بعدي في الآراء بين القائمين بنظرية الذرة فيما يتعلق بطبيعتها.

ويدعي البعض أن الذرات كلها متشابهة ، على حين يرى أبو القاسم البلخي أنها متشابهة وغير متشابهة . فإذا قلنا إن شيئين يشابهان فلا نعتى بالضرورة أنهما يشابهان في كل صفاتهما ، كما يخالف أبو القاسم النظام في تأكيد عدم قابلية الذرة للاندثار . ويدعي أن الذرة كان لها بداية في الزمان ، ولكن لا يمكن أن تفسد تماماً ، وصفة البقاء على حد قوله لا تكسبها صفة جديدة غير الوجود ، وديمومة الوجود ليس صفة إضافية مطلقاً .

كما أنه يقرر وجود فضاء يتوسط بين الذرات المختلفة ، كما يخالف أصحاب المدرسة نفسها بقوله إن الماهيات ما كان لها أن توجد في حالة عدم الوجود . وادعاء الفقيض تناقض في العبارات ، كما أن القول بأن الأصل كان يمكن أن يبقى أصلاً في حالة عدم الوجود هو القول بأن السكون كان يمكن أن يظل كائناً في حالة عدم الوجود .

ومن البين أن أبا القاسم يقترب من نظرية الأشعرية الخاصة بالمعرفة ، وهي تهاجم في عنف نظرية العقلانيين فيما يتعلق بالمادة .

حركات الفكر المعاصر

وإلى جانب نمو الفكر المعتزلى ، تصادف على الموقع عصره لنشاط
فكرى كبير ، كما نجد ظهورا لاتجاهات متعددة تتعلق بالفكر فى نطاق
الدين والفلسفة فى الإسلام ولقد شو إليها فى إيجاز .

التشكك : وللميل إلى التشكك كان النتيجة الطبيعية للأسلوب المذهقى
انغاص للمقلانية ، فابن الأشرس والجاحظ على سبيل المثال اللذان يفتخيان
إلى طائفة المقلاتين على ما يبدو . كانا فى واقع الحال من التشككين .
وإن وجهة نظر الجاحظ المتجهة نحو عد الشئ طبيعيا إلهيا^(١٨) ، هذا
الاتجاه خاص رجل مثقف فى عصره ، وليس للاهوتيا بالحرفة ، ويمكن أن
نقبح فيه كذلك رد فعل ضد الجدال التجريدى لأخلافه والرغبة فى بسط
حدود اللاهوت بما فيه مصلحة الأئمة المعاجزين عن التفكير فى العقائد .

التصوف : يدعو إلى مصدر أكثر سموا للمعرفة ، ولقد رتبته من قبل
ذو النون ، وازداد فى تعمقه على المدى ضد القافون المدرسى ، وذلك فى تضاد
للفكر الجاف للأشاعرة . وسوف نقدر فى الفصل التالى هذه الحركة
الشيقة .

يقظة السلطنة : المذهب الإسماعيلى ، وهو حركة فارسية الطابع إلى أمد
حد ، وهى بدلا من أن تدفع الفكر الحر ، تحاول أن تتصالح مع نفسها .
ومع أن هذه الحركة تبدو منقطعة الصلة بالمعادلات اللاهوتية لهذا العصر ،
فإن صلتها بالفكر الحر صلة أساسية

وإن التشابه بين الوسائل التى طبقتها الدعاة الإسماعيليون وبين وسائل
(ما وراء الطبيعة)

أنواع جماعة اخوان الصفا يدافع إلى تبين بعض الصلات الحرة لهاذين المدرستين .

وليسكن ما يكون دافع من أوجد هذه الحركة ، فإن معناها ، كظاهرة فكرية ، لا ينبغي أن تفعل عنه — إن تعدد الآراء الفلسفية والدينية — وهي نتيجة لا بد منها لحركة الفكر المجرد — لها القدرة لإيجاد قوى تفعل ضد هذا التمدد الخطير من وجهة النظر للدينية .

وفي تاريخ الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، نجد فيشته يبدأ بتفكير متشكك فيما يتعلق بطبيعة المادة ثم يتجه إلى وحدة الوجود .

وشليشر مارشير يدعو إلى الإيمان في مواجهة العقل ، وبشير جاكوبس إلى مصدر للمعرفة أكثر سمو من العقل ، في حين أن كومت يهمل بحث ما وراء الطبيعة ويحدد كل معرفة بإدراك ماهو خاص بمركز الحس في الدماغ . وديمستر وشليجل يعتمدان على باب مبريء تماما من التردى في الخطأ .

والدافعون عن مذهب الإمامة لهم نفس الاتجاه الفكري لديمستر ، ولكن من عجب أن الإسماعيلية ، وهم يجفلون من هذا المذهب أساسا لعقيدتهم ، يبدون متحررين في كل آرائهم .

والحركة الإسماعيلية مظهر من مظاهر الصراع الدائم^(١) للفرض أصحاب التفكير المستقل مع ما يرونه أوهاما دينية أو سياسية في الإسلام .

والمذهب الإسماعيلي وهو في الأصل فرع منشعب عن التشيع ، يحمل طابعا عالميا عاما مع عبد الله بن مأمون — الجدل المحتمل للخلفاء الفاطميين في مصر — المقوف في نفس الوقت الذي ولد فيه الأشعرى ، وهو الخصم

المعظم للفكر الحر . وهذا الرجل المجيب تخيل خطة واسعة مزج فيها
خطوطا مختلفة الألوان موجدة كيانا للبس أقامه بمهارة ، وكان به مضللا الروح
الفارسية بسبب من طبيعته العجيبة وفلسفته الفيثاغورية التي يذمرها الضباب .

ومثل حركة إخوان الصفا ، حاول أن يواف بين الأفكار السائدة في
العصر تحت مظهر التقوى لمذهب الإمامة . والفلسفة اليونانية ، والمسيحية ،
والعقلانية والتصوف والماتوية والبدع الفارسية وفكرة التجسّد - كل هذا
قد اجتمع ليملب دورا في المذهب الإسماعيلي

وفي مظاهر مختلفة كان ينبغي أن ترتفع رويدا رويدا حتى تبلغ كشف
السر بفضل رأس الطائفة ، والعقل السكلي وقد تمسسا على الدوام طبقا للنمو
الفسكري للعصر وله الرجحان .

وفي الحركة الاسماعيلية ، نجد أن الفسكو الحر يتخوف على الدوام من
انهيار صرحه ، وهو في ارتفاع يتزايد ، ويرغب في أن يرسو على أس ركين
ومن مستخربة القدر العجيبة أنه سوف يجده في نفس الفكرة التي أثارت اثائرة
على كيانه . والسلطة العقيمة مع إفتدارها في الأحايين على تأكيد نفسها ،
تبقى هذا الطفل الذي لا يتخذ أحد ولداً وتسمح لنفسها باستيماها كل
معارف الفار والهاضر والمستقبل . وما اتعقد من صلات بين الحركة والسياسة
على عهدا ضال مع ذلك أكثر من عالم من أهل العلم من يرون تلك
الحركة ومنهم ما كدونا لد مؤامرة محكمة التدبير لإستئصال شأفة السلطة
السياسية للعرب في إيران وعقد أن المذهب الاسماعيلي الذي يضم نخبة
من صفوة المفكرين وأصحاب القلوب الوفية المخلصه هم شرزمة ، من القلة
الآمين المشؤمين الذين يترصدون الفرصة على الدوام للانقضاض على ضحية .

وينبغي أن نكون دائماً على ذكر حجة ما يحكم على طبائع هؤلاء القوم ،
من تلك الاضطهادات المستبشمة التي قسرتهم على أن يردوا الصاع بالصاع على
التعصب سفالك الدماء . والإقدام على القتل بدوافع دينية كأن يمدّ أمراً
لا ضير فيه ولا ترهب عليه ، بل لعله كان أمراً مشروعاً ، في الجئس السامى
كله . وفي حقبة من الزمن متأخرة هي النصف الثانى من القرن السادس
عشر ، استطاع بابا روما أن يخبذ مذبحة مشبهة لهذا في بشاعتها وهى مذبحة
سانت بارتلى . أما أن يكون القتل بدافع من حماسة دينية ، مما يعد جريمة ،
فتلك فكرة حديثة تماماً ، كما أن العدل يقضى مما ألاحكم على الأجيال
التي سبقتها طبقاً لأرائنا الخاصة بالغير والشر .

إن حركة دينية واسعة زلزلت قوائم إمبراطورية عقوطة ، وبعد أن
كابدت ما كابدت من اضطهاد وتأتى لها أن تخرج منه سالمة ، وحق بها
ما حق من الوشاية ، وإغلاظ اللائمة عليها ، هذه الحركة ظلت ماثلة طوال
قرون مطاولة على أنها أمانة على العلم والفلسفة ، وما كان لها أن ترسو
على أس زخرف مؤامرة سياسية لها طابع محلى محض ما كان له من دوام .
والمذهب الاسماعيلى مع ضهاج ما كاد يؤلف حيويته الأصلية ، مازال المثل
الخلقى الأعلى لدى عدد عظيم فى الهند ، أما فى إيران ، وفى آسيا الوسطى ،
وفى آسيا وأفريقيا ، والبايية وهى آخر تعبير عن الفكر الفارسى لها طابع
إسماعيلى أصلاً .

ونعود إلى فلسفة الطائفة . ونحن واجدون أن اتباعها يستعمرون من
العقلانيين فسكره الإلهية . فإله هو بداية الوجود ونهايته ، وفى تماثيلهم
أنه لا يملك صفات . ولا يمكن معرفة طبيعته على الجزم واليقين . وإذا
ما أكدنا له صفة القوة ، فلا نريد إلا أن نقول إنه موزع القوة ، وإذا ما تحدثنا

عن الخلود فإنما يشير إلى ما يذكره القرآن من أنه الأمر ، وهو ينماز من العلق ،
والعلاق حادث وفي طبيعته تمحي كل المقادضات ومنه تصدر الأضداد .
وبذلك يرون أنهم حلوا المشكلة التي حيرت زردشت وتلاميذه

ولا يوجد جواب على السؤال القائل ما السكرة ؟ يعنى . الاسماعيليون
إلى ما يمدونه للعقول الأول (وأنه لا يمكن أن يأتى الواحد إلا من واحد)
ولكن هذا الواحد ليس شيئا مقارنا تماما لما أتى منه . وهو فى الحقيقة
الواحد الأول مبدلا .

فالأحدية الأولى تحولت إلى العقل الأول وهو العقل السكى ، ثم بواسطة
تحولها خلقت النفس السكية وقد دفعها طبيعتها إلى أن تطابق تماما مصدرها
الأصلى ، وشعرت بضرورة الحركة وترتب على ذلك أن شعرت بضرورة
وجود جسم له القدرة على تلك العبرة .

وكيما تبلغ هذه الغاية ، خلقت النفس السموات التي تتحرك حركة
دائرية طبقا لإتجاهها . كما خلقت العناصر التي تمازجت وشكلت الكون
البادى للعيان .

والنفس السكية هى محتوى الكون بأسره الذى إنما وجد لمعرفة
المغزاية .

والعقل السكى يتجسد من حين إلى حين فى شخصية الرئيس الذى يدير
النفس فى تماسق على مقتضى تجربته وفهمه ، ويقودها تدريجيا إلى مسرح
السكرة إلى عالم الوحدة البعالة . وعندما تبلغ السكية غرضها ، أو بالأحرى
ترجع إلى وجودها الأصلى العميق ، فإن عملية التجزئة تقع تبعا لذلك .

« والجزئيات التي تشكل السكون منفصل بعضها عن بعض - وجزئيات الخير تمضى إلى الحقيقة وهي الله الذى يرمز إلى الوحدة ، والخاصة بالشر تمضى إلى الكذب وهو الشيطان الذى يرمز إلى التنوع »^(٢٠).

هذا هو موجز الفلاسفة الاسماعيلية - وهي كما يلحظ الشهرستاني خليط من فكرة فلسفية وماثوية - والاسماعيلية يستعملونها قليلا قليلا للاطلاع على الأسرار ، وهم يوقظون في الوقت عينه روح التشكك شيئا بعد شيء . وكانت في سبات ، وفي النهاية يلفون بها تلك الدرجة للتحرر الروحي حيث يكون السقوط للطقوس ، ولا تبدو العقيدة الدينية أكثر من كونها تصحيحا لأخطاء نافذة .

إن المذهب الاسماعيلي يؤلف أول محاولة لمزج الفلسفة المعاصرة برؤية فارسية حقا تتعلق بالسكون ، وتفسر الاسلام من جديد بالاعتماد على تسكوفيتها بفضل تفسير مجازي للقرآن ، وتلك وسيلة اتخذها التصوف من بعد . وعندهم أن اهرمان زردوشث (الشيطان) ليس خالقا للأشياء السيئة ، وليس كنه أصل يفتك حرمة الوحدة الخالدة ويقسمها إربا في تعدد ظاهري .

إن فكرة وجوب الائتماس من أصل مغاير للطبيعة في الوجود النهائي لتفسير التنوع التجريبي وقد خلقت بها تغيرات أخرى ، إلى أن لمست جانبا من التصوف المعاصر في المذهب الجروفي وهو مذهب مشتق من للمذهب الاسماعيلي في القرن الرابع عشر ، كما لمست الفالوث المسيحي في جانب آخر . وقالت الحروفية إن الذات هي كلمة الله الخالق ، وقد خلقها ولم تكن مخلوقة - أى الكلمة المطبوعة . « ولولا الكلمة لاستعالت معرفة جوهر الألوهة ، وما ذاك إلا أن الألوهة أعلى من إدراك الحواس »^(٢١) . وقد عزت

الكلمة بمعنى مريم^(٢٢) من أجل إظهار الأب . والكون بأسره هو تعالى
كلمة الله ، ولها فيه البقاء^(٢٣) . وكل صوت في الكون إله ، وكل ذرة
تغنى بأغنية الخلود^(٢٤) ، وكل شيء حياة . أما من أرادوا الكشف عن
الحقيقة الفاتنة للأشياء ، فعليهم أن يسموا إلى ذلك عن طريق الرسم^(٢٥)
الذي يضمن ويظهر ذاته في وقت معا .

رد الفعل ضد العقلانية ، الأشاعرة

دام الازدهار للعقلانية على عهد الخلفاء العباسيين الأوائل في الدوائر الفكرية للعالم الاسلامي ، إلى أن اصطدمت في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي برد فعل عفيف للعتن الذي وجد رئيسا بالغ القوة في شخصية الأشعري (ولد في ٨٧٣ م) وكان الأشعري تلميذا للعلماء العقلانيين ، وماذا لك إلا في معنى إلى تقويض دعائم ما أقاموا من صروح إبدلوا قصارى جهدهم في إقامتها بالخاص من وسائلهم

وكان تلميذا للجيباني^(٢٦) وهو من يمثل أحدث مدرسة للمعتزلة في البصرة — وقام الجدل^(٢٧) الطويل بينه وبين أصحاب هذه المدرسة ، ولقد وضعوا حداً لها لما بينه وبينهم من آصرة المودة ، ودفعوا هذا التلميذ إلى أن يودع المعتزلة . ويقول شيعتنا إن كون الأشعري هو الرجل الحق في عصره الذي تلقى التيارات المتعاقبة ، يجعل منه من وجهة نظر أخرى قوة لها أهميتها عندنا . وفيه كما في غيره تفككس بوضوح الاتجاهات المتباينة لهذا العصر وهي دينية وسياسية .

وندر أن نجد مانعاً من قوة العقيدة عند أهل السنة والتصور المجرد عند المعتزلة ، وما لأحدهما من ضعف طفولي ، وقلة المضجج في الآخر ، وذلك في حياة هذا الرجل الذي كان سنياً في طفولته ومعتزلياً في شبابه . والتصور المجرد المعتزلي كما عند الجاحظ على سبيل المثال كان يسمى إلى أن يكون حراً مطلقاً ، وفي أحوال ، كان يقود إلى تفكير سابي محض . والحركة التي جاء بها الأشعري لم تسع إلى تطهير الاسلام من شوائب كل

العناصر غير الاسلامية التي انخربت إليه باطلوع والتمويه وكفى ، بل لإيجاد التوافق بين الضمير والذكر الديني في الاسلام .

وقد حاول العقلايون أن تقيس الحقيقة بالمثل وحده ، وأدخلت تطابق جوانب الدين والفلسفة ، وبذلت الوسع في تفسير الايمان تحت صورة معان مجردة أو عبارات معبرة عن فسكر خالص . وكانت تجعل ما لطبيعة البشرية في واقعها ، وتميل إلى طرح تضامن المجتمع الاسلامي .

ومن ثم رد الفعل . أما رد الفعل السني الذي وجهه الأشاعرة ، فما كان في واقع الحال ، أكثر من جعل الطريقة المنطقية مقوية للدفاع عن سيادة الوحي الالهي وفي معارضته للعقلانية ، ودافعوا عن مبدأ الصفات الالهية . أما فيما يختص بذلك الجدل المحتدم القائم حول الحكم الحر ، فقد انعقدوا لهم طريقاً يسلكونه في سلوكهم بين الأخذ في تشدد بالقدر الخاص بالمدرسة القديمة وبين الأخذ في تشدد بحرية المشرع الخاص بالعقلانية . ومن تعاليمهم أن القدرة على الاختيار من خلق الله أسوة بكل الأعمال البشرية ، وأن الانسان إنما وهب القدرة على إكتساب^(٢٦) مختلف كفايات العمل . أما فخر الدين الرازي الذي يشدد الاكبر على الفلسفة فيصايف عتيف للمعارضة من قبل التوزي وقطب الدين ، وي طرح فسكر الاكساب ، وفي تفسيره للقرآن يؤكد في جزم وصراحة مبدأ الضرورة .

أما الماتريدية وهي مدرسة أخرى للاهوت واسكنها ضد العقلانية ، أسسها أبو منصور الماتريدي ، وهو من ماتريد على تحنوم سمرقند ، فيذهب أتباعها إلى الوضع العقلاني القديم ، ويخالفون الأشاعرة في تعاليمهم ، من أن الانسان له تمام السيطرة على خلقه ، وأن قدرته لها أثرها كذلك على

طبيعة أمهاله ، وكان الأشعري مفسر الفهم إلى اللاهوت وحسب ، ولكن كان من المحال إيجاد التقاسق بين العقل والروح دون الرجوع إلى الطبيعة النهائية للحقيقة .

والباقيلائي^(٢٠) في بحوثه اللاهوتية يهدح إلى قضايا بحثة متعلقة بما وراء الطبيعة فيقول إن الجوهر وحدة فردية ، ولا يمكن لسكيفية أن توجد في السكيفية ، وأن الغلاء التام ممكن . وهو يرضى على مدرسته طابعا لما وراء الطبيعة تعنى أساسا بإرازه . وإن تراخى عن ذكر تلك القضايا التي تدافع عن العقائد الستية . مثال ذلك أن القرآن غير مخلوق ، وأن قابلية رؤية الله في الإمكان ، وسوف نجعل قصارنا تبين عناصر الفكر المتعلقة بما وراء الطبيعة فيما انتشبه بينهم من جدال . ولدى ثلثي بفلاسفتهم في عصرهم وأرضهم ، لا غنة لنا عن الفلسفة ، وكان لزاما عليهم طوعا أو كرها أن يشككوا نظرية معرفة خاصة بهم .

فأله عند الأشاعرة هو الوجود النهائي الحتم وهو يحمل صفاته في وجوده الخاص^(٢١) به وجوده وماهيته يقطبان . وعلاوة على البرهنة المستمدة من تلك الحركة اتخذوا لهم ما يتكون من براهين من حيث إقامة البرهان على وجود هذا المعبر النهائي :

— قالوا إن جميع الأجسام واحد فيما يتصلق بظهور وجودها ، ولكن على الرغم من هذه الوحدة فإن كیفاتها يخالف بعضها بعضها الآخر . وعلى ذلك فبعض متقادون إلى أن تلتبس علة نهائية كيما تشرح تخالفهم في العجربة

إن كل كائن ممكن الوجود يعلن سببا بشرح وجوده . إن الكون

ممكّن الوجود ، فلزام أن تكون له علة وهذه العلة هي الله .

وكانوا يشبّهون بذلك أن السكون ممكّن الوجود . وإن كل ما هو موجود في السكون إما جوهر أو كيفية . وإن إمكانيّة وجود الكيفية واضحة وإمكانيّة وجود الجوهر إنما تصدر من أن أي جوهر ما كان ليوجد بلا كفيات ، ويقتضى إمكانيّة وجود الكيفية إقتضاء وجود ما يشرح وجود الكائن ، وإلا ، لاستوجب خلود الجوهر خلود الكيفية . ولسكى نقوم تمام التقويم قيمة هذا الحكم ، يتحتم أن نفقه نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة ، وللجواب على السؤال اتّماثل ما لشيء ؟ تناولوا بالنقد والتجريح أطوار الفسكّر الأرسطى ، وانقهبوا إلى الحكم بأن الأجسام ليست لها خاصّة (٢٢) موهبة .

ولم يقيموا فارقةً مميّزا بين الكيفيات الأولية والثانوية للجسم ، وكانوا يردونها كلها إلى صلات ذاتية مخضة . والكيفية على ظنهم مجرد حادث وبدونه لم يكن الوجود ممكّنا . وكانوا يستبعدون كلمة جوهر أو ذرة بمذكرك يكفّفه الغموض ، إلا أن تقدم العمل بمجرد الرغبة في الدفاع عن الفكرة الإلهية للخلق ، ترد السكون إلى ذاتية بسيطة مأمور بها ، كما أكدوا مثلما أكد بركلي ، أنهم يجدون تفسيرهم النهائي في إرادة الله .

وفي دراسة كانت للمعرفة الإنسانية التي تعد ناتجا لا مجرد عملية ، توقف عند فكرة (أشياء بنفسها) ، ولكن الأشاعرة بذلوا الجهد في أن يتوغّلوا أبعد من هذا ، وأبدوا خلافا للسمة الواقعية للعصر أن ما يقال له الأصل المتخلف لم يوجد إلا بصلقة مع الذات العارفة . ومذهبهم في الذرة كان على ذلك يقارب مذهب لوتز (٢٣) الذي كان على الرغم من رغبته

في حفظ الحقيقة الخارجية انتهى إلى ردها بتامها إلى فكرة المعرفة الصادرة عن التصور .

ولسكنهم لم يستطيعوا مثل لوز أن يعتقدوا أن ذراتهم كانت العملية الباطنة للسكان الأول اللانهاى وكانوا معقدين شديد التعلق بالأحادية الخالصة وكانت النتيجة التى يقضى أن تكون لتحليلهم المادة نتيجة تصويرية محضة ، مثل بركلبي ، ولسكن واقعية المركوزة فيهم المستمدة من فكرة الذرة ربما أرغمهم على استخدام كلمة (ذرة) وبها جحدوا أن يسكبوا تصورهم أشبه شيء بصيغة واقعية واهتمامهم باللاهوت المعقيدى أنضى بهم إلى أن يحتفظوا فيما يتعلق بالفلسفة الخالصة بموقف نقدى علم مدانوه رغم أنهم كيف يفلسفون ويؤلفون تصورا مجردا خاصا بهم .

ولكن ثمة مظهر أكثر أهمية وأدق دلالة من الفاحية الفلسفية من يتعلق بفلسفة ماوراء الطبيعة عقد الأشاعرة هو موقفهم من قانون السببية^(٢٤) أى جمل لكل شيء سببا . ومع أنهم رفضوا كل أصول الفطر^(٢٥) حتى يظهروا خلافا للعقلانيين ، أن الله يمكن أن يشاهد دون أن يكون له امتداد ، وللدفاع عن إمكانية المعجزات ، طرحوا تماما فكرة السببية .

وكان أهل السنة يعتقدون المعجزات وقانون السببية السكلمية ، ولسكنهم كانوا يجزمون بأن الله فى عمله لمعجزة من المعجزات ، كان يوقف العمل بهذا القانون . أما الأشاعرة الآخذون بفرضية أن السبب والأثر لا بد أن يكونا متجانسين ، فلم يستطيعوا أن يشاركوا فى هذا الرأى السنى ، وأقروا أن فكرة القدرة مجردة من الحس ، وأنها لا نعرف شيئا عدا انطباعات سطحية ، ونظامها المظهرى مدبر من قبل الله .

وإن كل ما هو خاص بما وراء الطبيعة عند الأشاعرة جاءنا ، سوف يكون ناقصا ما لم ندرس كتاب الغزالي .

ولو أن كثيرا من علماء أهل السنة لم يفهموه حق الفهم ، سوف يظل على الدوام في عداد أعظم الشخصيات الإسلامية . إن هذا الشك الرحيب الأفق سبق ديكارت في المنهج الفلسفي^(٢٦) ، « وقبل أن ينقطع هيوم بسبع مائة عام الرابطة بين السببية بمفطحة الحاد^(٢٧) . »

وكان أول من كسب تفهيدا مفهيا للفلسفة ، وبدد تماما تلك الخشية التي تميزت بها أفسكار أهل السنة .

وإن نفوذه هو الدافع الأصلي إلى دراسة العقائد وما وراء الطبيعة في وقت معا ، وأفضى ذلك في النهاية إلى منهج للتعليم خرج رجالا من أمثال الشهرستاني ، والرازي ، والإشراق . وهذا ما يبين موقف هذا المفكر : وهو قوله : « من لدن طفولتي ، كنت ميالا إلى أن أفسر في الأشياء بنفسي . وترتب على ذلك أنني ثرت على السلطة ، وكل العقائد التي نأصلت في روحي ولقد فقدت أهميتها الأولى . »

ولقد فسرت أن هذه العقائد التي ترسو على السلطة للوحيد شارك فيها اليهود بالسوية ، والمسيحيون ومن يعتقدون أديانا أخرى .

إن المعرفة الحقبة ينبغي أن تمحو كل الشكوك . فعلى سبيل المثال من الواضح أن العشرة أكبر من الثلاثة . وإذا ما حاول أحد أن يثبت عكس ذلك وأن يطلب إلى القدرة التي يملكها أن يحول العصا إلى حية ، فهذا العمل يعد عجباً ، وإن كان لا يستطعم أن يؤثر في الطابع الحقيقي للقضية^(٢٨) .

وقد بحث من بعد كل مناهج المعرفة الأكيدة ، ثم وجد اليقين في
القصوف .

ومع ما للأشاعرة من رأى في الجوهر والشد في كيفية الأحادية ،
لم يكونوا اليافمروا بمناقشة طبيعة النفس البشرية والفزالي وحده هو الذى
هاجم بهف هذه المسألة وإلى يومنا الحاضر من المسير أن نعرف بدقة رأيه
الخاص بطبيعة الله . فلهذا كمالدى بورجير وسولجير فى ألمانيا يبدو التوافق
بين وحدة الوجود عند الصوفية وبين العقيدة الأشعرية للشخصية .

وهذه مصالحة تجعل من المسير قولنا ما إذا كان آخذاً بفكرة وحدة
الوجود ، أو آخذاً بوحدة الوجود الشخصية مثل لوتر . والنفس عدد الفزالي
تدرك الأشياء^(٣١) . ولسكن الإدراك كصفه لا يمكن أن يوجد إلا فى جوهر
أو ماهية يتجردان من كل صفات الجسد .

وفى كتابه المضمون أوضح لماذا رفض النبى صلى الله عليه وسلم أن
يكشف عن حقيقة النفس . وهو القائل إن الناس رجلان ، رجل عادى
ورجل فسكر . فالمفكرون السطحيون الماديون الذين يعدون المادية شرطاً
للوجود ، لا يعجزون عن تمثيل جوهر غير مادى .

أما أصحاب التفكير المدوق فهم منقادون بقوة متطعمهم إلى تمثل النفس
بحيث تدفع كل فارق بين الله والنفس الفردية . لقد تنبه الفزالي إلى الاتجاه
نحو وحدة الوجود من بحوثه الخاصة وآثر أن يلزم الصمت فيما يختص
بقضية الطبيعة الدائمة للنفس . إنهم يجعلونه بصفة عامة فى عداد الأشاعرة .
وإذا التزمنا التحديد والتدقيق فى القول ، عرفنا أنه ليس منهم ، ولو أنه
يقر أن التفكير على هذا النحو كان تفكيراً له وجهاته عند السواد الأعظم

من الناس . ويقول الشبلى (فى علم الكلام صفحة ٦٦) أنه أكد أن سر الإيمان لا يمكن الكشف عنه ، وبسبب من هذا شجع عرض لاهوت الأشاعرة ، وناط عظيم الاهتمام بإقناع من يجلسون منه مجلس التلميذ بعدم نشر نتائج أفكاره الخاصة . وإن مثل هذا الموقف إزاء لاهوت الأشاعرة كان يمرض كلاما فلسفيا يستخدم على الدوام ، وما كان فى الإمكان إلا أن يقود إلى ظلال من الشك . وقد أعلن ابن الجوزى والسكاكيدى وآخرون من أعلام مدرسة السنة أنهم ممن ضلوا السبيل .

وقد أفنى هذا إلى الأمر بإعدام كل كسبة الفلسفية واللاهوتية الموجودة فى أسبانيا . وعليه فمن البين أن منطق العقلانية هدم ذاتية الله الإلهية فى كلية لا سبيل إلى تعريفها ، فإن الحركة المضادة للعقلانية ، وهى تحفظ بعقيدة الذاتية ، دمرت الحقيقة الجارية للطبيعة . وعلى الرغم من أن نظرية التوضع الذرى^(٢) الخاص بالذات ، فإن ذرة العقلانية تملك فى واقع الحال حقيقة موضوعية مستقلة ، أما الذرة عهد الأشاعرة فهى لحظة عابرة للإرادة الإلهية .

فواحدة تحفظ الطبيعة ، وتجتاح أن تتخلص من الله فى اللاهوت ، والأخرى تضحي بالطبيعة لتحفظ الله على ما هو عليه فى تصور أهل السنة . والصوفى فى نشوته الإلهية الذى يعزّل عن المجادلات اللاهوتية فى عصره ، يحفظ بهذين الظهريين للوجود ويكسبهما الروحانية وبعد السكون بأثره تعبائيا من قبل الله — وهذا معنى أسمى يشكل الغايات المتضادة عند أسلافه . إن العقلانية وهى تسعى على قدم من خشية على حد قول المتصوفة ، قالت كلمتها الأخيرة بلسان الغزالي المتشكك ، وقد حامت نفسه الجبرى طويلا

وهي مستقيمة في بيد قاحلة لمذهب عقلى جذب ، وجدل النهاية منتجعاً لراحته
في أعماق الانفعال الإنساني .

وإن تشككك أكثر رجوعاً إلى ضرورة إيجاد مصدر أعلى للمعرفة
من رغبته في مجرد الدفاع عن حقائق اللاهوت الإسلامى وهو بذلك إنما
يعلم عن نصر مبين التصوف وكانت غلبته على كل التيارات الفكرية
المعادية في هذا العصر وأياً ما كان ، فإن مشاركة الغزالي الابداعية في
فلسفة بلده يقضيهما كتيب له هو مشكاة الأنوار يصدره بآية قرآنية
كريمة « الله نور السموات والأرض » ويرجع بفريزته إلى الفكرة الآرية ،
التي كان يجب أن تجد مدافعاً قوياً في الإشرافي .

فهو يقول في كتابه إن النور هو الوجود الحقيقي الأوجد ، ولا ظلام
أرحب آفاقاً من العدم . ولكن أصل النور هو الإظهار « وهو مقسوب
إلى الإظهار وهو صفة (١٠) » . وقد خلق السكون من بعد الظلام ذلك الظلام
الذى بسط الله عليه نوره الخاص به ، وجعل أجزائه المختلفة متفاوتة في
الظهور حسب تفاوتها في تلقى النور . كما أن الأجسام تختلف بعضها عن بعضها
الآخر بأنها مظلمة ، ومعقمة ، ومضاءة أو مضيئة ، كما أن الناس مقباينون ،
فمن ينفهم من هم بضئئون السكائنات البشرية الأخرى وبسبب من هذا
يسمى صلى الله عليه وسلم في كتاب الله المبين « المراج المبر » .

والعين الباصرة لا ترى إلا المظهر الظاهري المطلق ، أو النور الحقيقي .
وفي قلب الإنسان عين باطنة ترى ما وراء الأشياء . خلافاً للعين الباصرة ، إنما
تمضى إلى ما بعد المقتضى ، وترفع القباب عن الاظهار وهذه الأفكار ليست
إلا بذوراً نمت وأثمرت في فلسفة الإشرافي وهي حكمة الإشرافي . وتلك
هي الفلسفة الأشعرية

ومن أعظم النتائج التي أنضى إليها رد الفعل هذا من ناحية اللاهوت ،
أنها أوقفت الفكر الحر عند حد ، ذلك الفكر الحر الذي كان في سبيله
إلى هدم التضامن في المجتمع الإسلامي ونحن إنما نصرف هممتنا إلى تبهات
النتائج الخاصة بكيفية التفسير الخوض عند الأشاعرة ، ولدينا كومة همتان
على الأخص :

— لقد تمخضت الأولى عن نقد خاص بالفلسفة اليونانية ، وهذا
ما سوف نلبيته .

وفي مستهل القرن العاشر ، حين كان الأشاعرة قد هدموا صرح
العقلانية هدماً أوفى على التمام ، نجد ما في الإسكان أن نسميه الوضعية
الفارسية . والبيروني^(٢) للتوفي عام ١٤٠٨ وبن الهيثم^(٤) للتوفي عام ١٠٣٨
الذي سبقا علم النفس التجريبي الحديث وهما بمعرفتهما لم يعرفا بوقت رد الفعل ،
هذا ومخليا عن كل بحث خاص عن طبيعة كل ماهو وراء الحواس ، ولزما
الصمت للمتحفظ فيما يتعلق بالقضايا الدينية . إن مثل هذا الوضع للأشياء
كان يمكن أن يوجد ، ولكن ما كان يمكن أن يفسر مطلقاً قبل
الأشعرى .

ع - الجدل بين الثنوية والواقعية

إن نفي الأشاعرة لما يؤوله أرسطو ، وفسكرتهم المختصة بطبيعة الفضاء ، وللوقت والسبب ، مما أيقظ تلك الروح التي لا سبيل إلى قمعها في ميلها إلى الجدل ، وهي التي طيلة قرون متمسكة ، أوجدت الانقسام بين المفكرين المسلمين ، وفي النهاية استنفدت قوام فيما يتعلق بالذقة اللفظية الخاصة للمدارس . وإن صدور حكمة العين لاجم الدين السكاني ، وهو تلميذ أرسطو وكان تلاميذه يسمون بالفلاسفة للتميز بينهم وبين اللاهوتيين المدوسين ، هذا الكتاب قوى من هذا الصراع الفكري ، وأثار نقداً حاداً من قبل عدد كبير من الأشاعرة ، وغيرهم من المفكرين المثاليين ، وسوف أدرس النقاط التي بها اختلفت المدرستان أحدهما عن الأخرى .

طبيعة الأصل

مر بنا أن نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعروفة قادتهم إلى تأكيد أن الأصول الفردية إلى الوحدات المختلفة يباين بعضها بعضاً تمام المباشرة ولها التجديد في كل حالة للسبب النهائي أي الله . وكانوا يفكرون وجود هيولة لسكل شيء وهي تغفر في دوام . وخلافاً للمقلاتين كانوا يدعون أن الوجود هو الذي يشكل الأصل نفسه

وعليه ، فمقدم أن الأصل والوجود يتطابقان . وكانوا يقيمون البرهان على الحكم بأن الإنسان حيوان ولا يكون ممكناً إلا إذا رعى على نفرة أساسية بين الموضوع والمحمول ومع أن تطابقهما يبطل الحكم وأن التفرقة التامة يجعل التأكيد خاطئاً .

ولكن ينبغي تلمس سبب خارجي ، حتى نحدد الصور المختلفة للوجود .

والحال أن خصوصهم يقولون التحدد والتعيين للوجود ، إلا أنهم يدعون أن الصور المختلفة للوجود من حيث الأصل تتطابق ، لأنها جميعا تعيقات وتحددات لجوهر واحد أولى . وقد رد تلامذة أرسطو على تلك الصعوبة التي أوجدتها إمكانية إثبات تركيبي وهم يدافعون عن إمكانية الأصول المشكلة . إن الحكم بأن الإنسان حيوان حكم صحيح على حد تأكيدهم لأن الإنسان أصل يتألف من أصلين هما الحيوانية والإنسانية .

وهذا ما يعترض عليه الأشاعرة ، ولا يثبت على النقد . إذا ما قلت إن أصل الإنسان والحيوان واحد فأنت بعبارة أخرى تثبت أن أصل السكل هو أصل الجزء ، ولكن هذه القضية من قبيل الحال ، وما ذاك إلا لأن أصل المركب هو أصل ما يشكله ، فيترتب على ذلك أن المركب يجب أن يكون كائنا واحد يملك أصلين أو وجودين .

ومن الواضح أن الجدل بتمامه يتعلق بنقطة هي مدركة ما إذا كان الوجود فكرة بسيطة ، أو أنه شيء حقيقي موضوعيا . وإذا ما قلنا إن شيئا موجود فعن إنعما قصد أنه موجود من حيث صلته بذا وتلك وجهة نظر الأشاعرة أو أنه من أصل موجود وهو مستقل عنا وتلك وجهة النظر التي تعد المجردات حقائق ؟

رسوف تشير في إيجاز إلى براهين كل طائفة . أما من يعد المجردات حقائق فيعمل على النحو التالي :

(١) إن تصور وجود شيئا مباشرا أو حدسيا . وتفكيرى أى

موجود هو معنى مجرد، ويترتب على ذلك أن جسمي إنما يعرف
بالحدس على أنه شيء حقيقي . وإذا كانت معرفة الموجود ليست
مباشرة فإن هذا الإدراك سوف يستوجب عملية فكر، وليس هو
كذلك على نحو ما نعلم

والرازي الأشعري يقول بأن المعنى المجرد لا يوجد مباشر، إلا أنه يعد
الحكم بأن المعنى المجرد لا يوجد مباشر كما كساب بسيط .

ومن ناحية أخرى يقول محمد بن مبارك البخاري إن راهين الذين
يعدون المجردات حقائق تقوم على افتراض أن المعنى المجرد لوجودنا شيء
مباشر — وتلك وجهة نظر يمكن أن تكون موضوع مناقشة^(١) .

ويقول إذا ما قبلنا المعنى المجرد الخاص بأن وجودنا مباشر فإن الوجود
المجرد لا يمكن أن نعد عصباً مشكلاً لهذا المعنى المجرد .

وإذا ما أقر من بعد المجردات حقائق أن إدراك موضوع خاص مباشر
فنحن نقبل حقيقة ما يقول به، ولكن لا يترتب على ذلك، هل ما يبذل
قصاراه في اثباته أن ذلك الأصل معلوم مباشرة على أنه حقيقي موضوعياً .
وعلاوة على ذلك فإن التعليل الخاص بمن يعدون المجردات حقائق يعاون بذلك
أن الروح تعجز عن تصور أن الثلج أبيض لأن البياض الذي يشكل عصباً
من هذا الحكم المباشر، ينبغي أن يكون معلوماً مباشرة دون أي ذكر مسبق
له . ويلاحظ ملا محمد هاشم حسيني أن هذا التعليل خاطيء فالروح في إيجابها
بياض الثلج، إنما تعمل على وجود مثالي خالص — هو خاصية البياض —
لا على أصل حقيقي موضوعي خواصه ليست إلا مظاهر بسيطة أرسطية .
ولإضافة إلى ذلك يسبق الحسيني هاملتون ويختلف عن المعتزلة في أن المجردات

حقائق ، وهو يؤكد أن أصل الشيء لا يمكن معرفته وهو في الوقت عينه معزوف ، والشيء يدرك فوراً على أنه واحد^(٤) . ونحن لا ندرك على التوالي مختلف المظاهر للشيء الذي يشكل إدراكنا .

(ب) ويقول من بعد المجردات حقائق إن المثالي يحدد كل كيفية بأنها علاقات ذاتية بسيطة .

ويقوده تحليله إلى إنكار الأصل المجهول للأشياء ، وإن عدها على أنها مجموعات من الخواص مختلفة النوع ، أصلها مكون لمظهر إدراكها . ويستعمل كلمة وجود لكل شيء وإن اعتقد بتخالف أجناس الأشياء . — وهذا إقرار ضمني بأن ثمة أصلاً مشتركاً لكل الصور المتباينة للوجود . ويرد أبو الحسن الأشعري بقوله إن هذا التطبيق ليس سوى سهولة في اللفظ ، ولا يمكن أن يبين التجانس للباطن للأشياء .

ولكن التطبيق السكلي لكلمة وجود لدى المثالي يجب أن يعنى على حد قول من بعد المجردات حقائق أن وجود الشيء ، إما أن يشكل وجوده بالذات أو أنه مضاف إلى الأصل المجهول للشيء .

والقضية الأولى للشيء قبول تقديرى بالنسبة لتجانس الأشياء ، بحيث إننا لا نستطيع إدعاء أن الوجود انحصار بشيء ، يختلف أساساً عن الوجود انحصار بشيء آخر ، والظن أن الوجود شيء مضاف إلى أصل شيء يقضى إلى الاستفحالة ، حيث إنه في هذه الحالة يقضى أن يعد الأصل على أنه شيء يتميز عن الوجود ، وإنكار مع الأشاعرة سوف يعمو التمييز بين الوجود وعدم الوجود ، وفصلاً عن ذلك ماذا كان الأصل قبل أن يضاف إليه الوجود ؟

ليس لفا أن نقول إن الأصل كان مهيمًا لتقبل الوجود قبل تقبله له في واقع الأمر ، وإن هذا التأكيد يفيد أن الأصل كان عدم وجود قبل أن يتقبل الوجود ، كما أن قبولها لقدرة الأصل على تلقي كيفية عدم الوجود ، تؤدي بنا إلى تلك الاستحالة التي وجدت من قبل ، فلزام أن يعد الوجود جزءا من الأصل ، ولكن إذا ما شكل جزءا من الأصل ، فالأصل يجب أن يعد مركبا ، ومن ناحية أخرى إذا كان الوجود خارج الأصل ، يجب أن يكون شيئا حادثا بسبب تأميمته لآراء شيء مختلف عنه

وهي ذلك فشكل حادث يجب أن تكون له علة . وإذا كانت هذه العلة هي الأصل لنفسه فسوف يترتب على ذلك أن الأصل وجد قبل وجوده ولكن العلة يجب أن تسبق الأثر في الوجود .

ولو أن علة الوجود كانت شيئا مختلفا عن الأصل ، لترتب على ذلك تفسير وجود الله بعلة تختلف عن أصل الله — وهذا استلزام محال يعمل اللازم حادثا^(٤) . وذلك التعليل لن يعد المجردات حقائق قائم على جهل تام بموقف المثالي ، إنه لا يرى أن المثالي ما عدا قط الوجود شيئا مضافا إلى أصل الشيء ، ولسكنه أثبت في دوام أنه كان مطابقا للأصل . ويقول بن مبارك^(٥) إن الأصل سبب الوجود دون أن يكون قبله في الزمان ، وإن وجود الأصل يشكل كيانا انحصار ، وهو يتعلق بشيء سوى نفسه .

ومن الحق قولنا إن الطرفين يتباعدان كثيرا عن نظرية حقيقية للمعرفة ، وإن من يعد المجردات حقائق هو اللاأدرى الذي يؤكد أن وراء كوفيات مظاهر الشيء أصلا ، يعمل على أنه هو سببه ، يقع في تناقض جد جسيم . إنه يقول بوجود أصل أو أصل يعين كيفية لا يمكن معرفته على أنه موجود .

والثالثي الأشعري من ناحية أخرى لا يعرف هلمية المعرفة ولا يتنبه إلى نشاط العقل القار في حل المعرفة وبعد الإدراكات عروضاً بسيطة محددة ، من قبل الله على حد قوله ، وليسكن إذا ما استازم نظام العروض شيئاً يفسرها ، فلما لا نطلب هذا السبب في التشكيل الأصلي للمادة ، كما صفع لوك ؟ علاوة على أن الفطرية التي تقول بأن المعرفة إدراك بسيط أو لفظة سلبية لمعرفة إلى ما هو معروف ، تؤدي إلى معلومات لا سبيل إلى قبولها وما نسكر الأشاعرة قط فيها :

— إنهم لم يتجهوا إلى تفكيرهم المجرد الذاتي الخالص المتعلق بالمعرفة دفع كل خطأ . ولو أن وجود الشيء ليس إلا أن يكون معروضا ، لما كان من سبب لعدة مختلفا عما هو عليه في الواقع

— ولم يرو أنه بقاء على نظريتهم عن المعرفة ، أن السكائنات البشرية ، ليست مشبهة هي والعناصر الأخرى لغيرها في البنية ، وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات بسيطة معرفتي

— إذا ما كانت المعرفة تقبلية بسيطة للعروض ، فإن الله وهو سبب العرض ، يعمل فيما يتعلق بمعرفتنا ، ولا ينبغي أن يكون عالما بمعرضنا . ومن وجهة نظر الأشاعرة ، هذه المقولة مدمرة لموقعهم برمتها ، لا يستطيعون القول أن عروضهم حينما تكشف عن وجودها ، تستمر في كونها عروضاً لمعرفة الله .

ونعمة مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الأصل وهو معرفة ما إذا كانت مسببة أو غير مسببة . إن تلامذة أرسطو أو الفلاسفة كما جرت عادة خصومهم بقسميتهم على العموم ، يذهبون إلى أن الأصل المجهول للشيء غير مسبب .

أما الأشاعرة فيذهبون إلى ما يقابل ذلك ، يقول الأرسطى لا يمكن أن يؤثر فيه مؤثر من قبل عامل خارجي^(٣) . ويقول السكاتىبى إن أصل الإنسانية لو كان مسببا بعمل خارجي ، تلغى الشك في حقيقة أصل الإنسانية .

وواقع الحال أن مثل هذا الشك لا ينامرنا ، يترتب على ذلك أن الأصل ليس مسببا بعمل خارجي . وبعض المثاليين يميزون بعد المجردات حقائق وبين الأصل والوجود ويستفتح أن تعليل من يذهبون إلى أن المجردات حقائق سوف يؤدي إلى قضية مستحيلة ولا يعزبن عن البال أن الإنسان مسبب ، على حين ذهب من بعد المجردات حقائق إلى ضرورة عدم تركيبها من أصليين غير مسبيين — لوجود الإنسانية

طبيعة المعرفة

إن تلامذة أرسطو في وفاتهم لموقفهم المتعاقب بالحقيقة العرضية للإصل، يعرفون للمرة : بأنها تلتقى صور الأشياء الخارجية^(٧) . وهم يؤكدون إمكانية تصور شيء غير حقيقى فى الخارج ، وكان يمكن أن تنسب إليه كصفات وصفات أخرى ، ولكن إذا ما نسبنا إليه كيفية الوجود ، والوجود لازم ، مع أن إيجاب السكيفية الخاصة بشيء تؤلف جزءا من إيجاب تلك الشيء ، أما إذا كان تأييد الوجود لا يستلزم وجودا حقيقيا للشيء ، فحينئذ متفادون إلى أن نفسك إنكارا باننا هذه الخارجية ، وتدعى : أن الأشياء توجد فى الروح كفسكرة خالصة ، ولكن يقول بن مبارك إن تأكيد الشيء يشكل الوجود نفسه للشيء : أما المثال فلا يميز بين الإيجاب والوجود ، وأن نستبعد من الدليل سابق الذكر أن الشيء يجب أن يعد موجودا فى الروح فأمر لا سبيل إلى تبريره ، وإن الوجود المثال يشأمن ففى الخارجية ليس إلا الفكرة التى لم ينسكوها الأشاعرة ، لأنهم يدعون أن المعرفة صلة بين العارف والمعرفة ، وهو الذى يعلم على أنه خارجى ، ونظوية السكاتية التى تقول إن الشيء لا يوجد على أنه وجود خارجى ، بل يجب أن يوجد على أنه موجود مثالى أو عقلى ، وهذا مفااض لنفسه ، ومفاء على ما يذهب إليه فإن كل شيء يوجد فى فسكرة يوجد فى الخارج^(٨) .

طبيعة عدم الوجود

ويتناول السكانيبي بالنقد والتفسير تلك القضية ، التي أخذ بها الفلاسفة من أبناء زمانه في عموم ، وهي القائلة بأن الوجود حسن وغير الوجود سيء^(٩) . فيقول إن القتل ليس شرا لأن القاتل كان يستطيع أن يمتنع عن القتل ، أو أن أداة القتل كانت لها القدرة على القطع ، أو لأن عنق الضحية كانت له القدرة على أن يكون مقطوعا . ولكن القتل شر لأنه يعنى نفى الحياة ، وهذا أمر ليس له من وجود شأنه شأن ماسبق ذكره . ولكن كهما يبين أن الشر هو عدم الوجود ، يجب علينا أن نتوفر على بحث استقرائي ، وأن نفحص كل حالات الشر المختلفة . وإن استقرأ . كاملا ليس في الإمكان كما أن استقرأ ناقصا لا يمكن أن يتضمن دلالة على الحقيقة . وعلى ذلك يطرح السكانيبي هذه القضية ويستوجب أن عدم الوجود هو العدم المطلق . ولا ثبات في الفضاء للأصول المكفة على حد قوله ، وفي انتظار لصفا الوجود وإلا فإن الثبات في الفضاء يجب أن يعد غير ممالك للوجود . ولكن نافديه يقولون إن حجته تلك لا تصح إلا إذا ظننا أن الثبات في الفضاء والوجود يتطابقان .

ويقول بن مبارك إن الثبات في الفضاء تصور أوسع من الوجود . لأن كل وجود خارجي ، ولكن لا يازم أن يكون كل خارجي موجودا . إن اهتمام الأشاعرة بالاعتقاد في البعث — وهي إمكانية الظهور ثانية لغير الموجود وهو موجود — ساقطهم إلى تلك القضية الواضح بطلانها واستحالته وهي أن عدم الوجود أو العدم شيء . واحتجوا بأنه مادما نطلق

أحكاماً خاصة بغير الوجود ، فمن المعلوم ، وكونه ممكن المعرفة يؤخذ منه أن العلم ليس عدماً مطلقاً ، إن ما يمكن معرفته هو إيجاباً وبغير الوجود ، وهو معلوم ، إيجاباً (١١) .

ويبقى السكائبي حقيقة المفدمة الكبرى ، ويقول إن أشياء غير ممكنة معروفة ، وهي مع ذلك لا توجد في الخارج . أما الرازي فينقد هذا الدليل ويقدم السكائبي بجهله أن الأصل يوجد في الروح وبذلك يعرف على أنه خارجي .

ويظن السكائبي أن معرفة شيء مستوجبة وجوده على أنه حقيقة موضوعية مسقطة .

وعلاوة على ذلك ، ينبغي أن نذكر أن الأشاعرة يميزون بين الوضعي والموجود ، من جهة ، وبغير الموجود والسلبى من أخرى . ويقول إن كل موجود وضعي ، ولكن البديل لهذه القضية غير صحيح ولا ريب في وجود صلة بين الوجود واللاه وجود ، ولكن لا وجود الصلة قط بين الوضعي والسلبى

ونحن لا نقول كما يدعى السكائبي إن المستحيل غير موجود ، ولا يمكننا القول إن المستحيل سلبى ليس إلا إن الجوهر الموجود في الواقع شيء وضعي .

أما فيما يتعلق بالصفة التي لا يمكن عدداً شيئاً موجوداً في عزلة عن الجوهر ، فهي ليست شيئاً موجوداً ولا غير موجود ، واسكنها شيء بينهما

وعجمل القول في قضية الأشاعة أنها : أن الشيء يملك دليلا على وجوده أو لا يملك ، وإلا سمى سلبيا ، وإذا ما ملك دليلا على وجوده ، فهو إما جوهر وإما صفة .

وإذا ما كان جوهرًا يملك صفة الوجود أو عديمه فهو موجود أو غير موجود بحسب الحالة وإذا كان صفة ، فهو ليس موجودا ولا غير موجود :

هـ - التصوف

أصل وتركيب القرآن للتصوف

أصبح دأبا جديدا للاستشراق الحديث أن يبحث تساملا المؤثرات ،
وغير شك أن هذا الصنيع له عظيم من قيمة التاريخية ، ولكن شريطة
ألا يبعثنا على نسيان حقيقة جوهرية ألا وهي أن الروح الإنسانية تملك فردية
تخصها وحدها ، وأن هذه الروح هي تقدم على شيء بدائع من نفسها ،
تقتدر شيئا فشيئا على أن تأتي بمخالفات ربما كشفتها أرواح أخرى مفدة
طويل زمان .

وليس في الإمكان أن تستولى فكرة ما على نفس شعب من الشعوب ،
دون أن تكون خاصة بهذا الشعب على معنى من المعاني . إن المؤثرات
الخارجية الواحدة تستطيع أن توقفه من عميق سبات لا يبي شيئا معه ،
ولكنها تمجزع عن أن تغلقها خلفها من عدم .

باطلما كتبوا عن أصل التصوف الفارسي ، وفي كل حال على القريب ،
أعمل من توفرنا على البحث في هذا الموضوع الممتعهم وبراعتهم للتعرف
على مختلف السبل التي انسربت منها الفكر الجوهرية للتصوف وقد نهيا لها
أن ترتحل عن دائرة ثقافية لتبأغ أخرى . والبادئ عليهم أنه قد ذهب عنهم
أن المفزى التام لظاهرة ، في التطور الفكري لدى شعب من الشعوب ،
لا يسبيل إلى إدراك كنهه إلا في ضوء الأوضاع الفكرية ، والسياسية والاجتماعية

التي سبق لها الوجود فيه ، وهي وحدها السبب في إيجادها إيجاداً لا مفدوحة عنه . ففون كيرمر ودوزي يشقان التصوف من الفيدانثا الهندية ، وميركس ونوكسون يقولان بأنه من الأفلاطونية الحديثة ، على حين ذهب براون إلى عده رد فعل آرى ضد دين سامي خلو من الانفعال .

ويبدو لي أن كل هذه النظريات إنما قامت تحت تأثير معنى لعالية خاطئة . إن السكم المعين أ ، بسبب السكم للعين ب ، أو أنها تفتحه ، قضية صالحة للوسائل العلمية ، ولسكها كفيّة بتفسير طبيعة كل بحث ، لأنها تفضي بنا إلى أن نجعل كل تلك الأوضاع التي لا تدخل تحت حصر في خلفية الظاهرة .

فمن الخطأ العارضي على سبيل المثال قولنا إن انحلال الإمبراطورية الرومانية كان بسبب من غزوات البرابرة . وهذا الحكم يطرح جانباً قوى أخرى لها طابع مغاير وقد شاركت في تدمير الوحدة السياسية للإمبراطورية الرومانية .

وعليه هذه الغزوات البربرية السبب في انحلال الإمبراطورية الرومانية ، والقول بإمكان أن تكون هذا السبب ، وإن كانت كذلك من بعض الوجوه - هذا مالا يستقيم في مطلق - وفي ضوء نظرية أكثر صواباً للعالية ، لنخص مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية في الحياة الإسلامية قبيل نهاية القرن الثامن الميلادي والنصف الأول من القرن التاسع ، حين كانت مثالية الحياة الصوفية بالأحرى ، قد نشأت وسرعان ما انتما تركية فلسفية لها .

(أ) إذا ما قصدنا لدراسة تاريخ تلك الحقيقة من الزمن ، استبان لنا

أنها كانت فترة لعدم استقرار سياسى . والنصف الثانى من القرن الثامن قامت فيه الثورة السياسية التى أنهت إلى سقوط الأمويين سنة ٧٤٩م ، كما وقع الاضطهاد على الزنادقة ، وثورات أهل البقع من الفرس وهم سندباد سنة ٧٥٥ وأستاديس سنة ٧٦٦ ، والمتمنع الخرسانى سنة ٧٧٧ الذى أثر فى عقيدة الشعب ، وكان يهزم مآرب سياسية تحت مظهر الدين ومن بعد فى مستقبل القرن التاسع نجد إبنى هارون الرشيد الأمين والمأمون ينقسم بينهما نزاع وصراع على السلطان ، كما نجد أن العصر الذهبى للأدب الإسلامى دب فيه ما أفسده بسبب من ثورة عارمة دائمة لبايك المزدكى سنة

٨١٦ - ٨٣٨ .

والسنوات الأولى من حكم المأمون تبدى ظاهرة اجتماعية أخرى لها هام من مفاهاها السياسى : وهى الشعبية وما أثارت من جدل سنة ٨١٥ وتوسع فى نطاقها وتقيم الدول الفارسية المستقلة ، للطاهريين والصفاريين والسامانيين سنة ٨٧٤ هذه قوة لتلك الأوضاع إضافة إلى أوضاع أخرى تشبهها فيما لها من طابعها ، ولقد شاركت فى صرف الأرواح المؤمنة بعيدا عن هذا النطاق الذى يروج بالشذائذ فى دوام كيما تجد لها موثلا بعيدا لها فيه السكينة والسلام وتنعيم بحياة تأمل يعزى فى تعمقه على المدى .

إن الطابع السامى للحياة والفكر لهؤلاء المسلمين الزاهدين الأوائل أعقبه شيئا فشيئا نزعة قوية إلى وحدة الوجود ، وهذه النزعة أخرى بها أن تكون مستعارة من الآريين ، ويبدو ازدهارها موازيا لازدهار التقدم البطلى . للاستقلال السياسى عند الفرس .

(ب) إن النزعات الفارسية إلى الشك الخاصة بالاعتقادية الإسلامية وجدت تعبيراً عنها في وقت مبكر في قصائد بهار بن برزده ذلك التشكك الفارسي الأعمى الذي كان يؤله الفار ويهزئ بكل أساليب الفكر غير الفارسية

إن الأصول العميقة للشك المضرة في العقلانية تطالبت في النهاية مصدراً للمعرفة وراء الفكر وقد تأكدت في رسالة التفسير سنة ٩٨٦

وفي العصر الحاضر ، قادت النتائج السلبية لفقد العقل الخالص عهد كانت وجا كوبي وشولمرشر إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقة المثالي ، وعند متشكك القرن التاسع عشر وردزورث برزت تلك الحالة العجيبة للنفس التي بمقتضاها تصبح روحاً وتخترق حياة الأشياء .

(٣) التقوى - غير الإفعالية الخاصة بمذاهب الإسلام المختلفة ، للمذهب الحنفي (أبو حنيفة المعوف سنة ٧١٧) ، والمذهب الشافعي (توفي الشافعي سنة ٨٢٠) والمذهب المالكي (توفي مالك سنة ٧٩٥) . والمذهب الحنبلية (توفي ابن حنبل سنة ٨٥٥ وهو المدو الألد للفكر المستقل) سيطرت هذه المذاهب على جماهير المسلمين بعد وفاة المأمون .

(د) إن ما احتدم من مناقشات ديدنية بين من يمثلون المذاهب المختلفة متى شجعها المأمون خصوصاً المناقشات العادية بين الأشراف ومن يمثلون العقلانية وهم الذين لم يقتصرُوا على جعل الدين في نطاق

المذاهب الضيقة ، هذه المناقشات كانت تثير الروح لتسمو فوق كل
المنازعات المذهبية العائقة .

(هـ) الضعف التدريجي للعماسة الدينية بسبب الاتجاهات العقلانية في
عصر العباسيين الأوائل ، والنزايذ السريع في الثراء الذى أضعف
الوازع الخلقي وأدى إلى عدم المبالاة بالحياة الدينية في أعلى طبقات
المجتمع الإسلامى .

(و) للمسيحية من حيث كونها مثالا للحياة العملية . ولكن حياة
الراهب المسيحي نفسها ذلك الراهب الذى كانت أفسكاره الدينية
هى التى لها أعمق الأثر في جذب أرواح زهاد وعباد المسلمين الأوائل
وهى تنرى بالاعتزال عن الدنيا ورفضها هذه الأفسكار عدى ضد
روح الإسلام تماما .

هذا هو الوسيط بصفة عامة الذى نشأ فيه التصوف ، وتلك هى الأوضاع
التي أثرنا إليها تمهيدا لتبين أصل وتطور الفكر الصوفي . إن هذه الأوضاع
إضافة إلى العقلية الفارسية مع ما لها من مهل يسكاد يكون ذريعة فيها إلى
الواحدية ، مما يستبين لنا به نشأة التصوف واتساع آفاقه . وإذا ما توفرنا
على دراسة للمبادئ الأساسية الأولى التي كان لها الوجود السابق في الأنطاطونية
الحديثة ، فسوف نتمكن أن أوضاعا وعوامل مشابهة قد أفضت إلى نتائج
مشابهة لما أسلفنا ذكره في صدر كلامنا . إن النزوات البربرية كان يتبنى
لها أن تجعل من أباطرة القصر أباطرة المعسكر ليس إلا ، خامت طامعا
أكثر جذية على منتصف القرن الثالث .

وبالذكر حقيق أن أفلوطين نفسه يتحدث عن الأزمات السياسية في

عصره في رسالة منه إلى فلاكوس^(١) : كان أنطونين وهو يفكر حوله في مدينة الإسكندرية مسقط رأسه ، يشاهد مظاهر لتزايد عدم الاكتراث بالدين .

وفي روما من بعد ، التي أصبحت أشبه شيء بهيكل الآلهة يضم فسيات مختلفة ، وجد عدم الجدية في الحياة ، ونفس الإنحلال الخلقي في الطبقات الراقية في المجتمع . أما في الدوائر الثقافية ، فكانت الفلاسفة تدرس على أنها شعبة من شعب الأدب أكثر مما كانت تدرس من حيث هي فلسفة ، وسيكونوس أمبريكوس بتوجيه من أنتيوكوس لإقامة التشكك والرواقية ، كان يفسر تعاليم الشك القديم الخالص لبرهون وهذا اليأس الفسكري هو الذي أنقضى من بعد بأنطونين إلى عثوره على الحقيقة في وحى وراء التفكير نفسه .

وعلى الأخص ، وفوق كل شيء ، فإن الطابع الجاف الغلو من العاطفة الخاص بالخلقية الرواقية ، والتقوى للعبة بالهبة لتلاميذ المسيح ، التي لم يصف منها أضطهاد وحش متطاول ، هذا ما كان يبلغ العالم الروماني بأثره رسالة سلام ومحبة ، وهذا كله ما كان يستلزم من الفسكرو الوثني أن يظهر من جديد ليبحث المثل العليا القديمة للحياة وأن يوائم ما جد من حاجات روحية للإنسان إلا أن القوة الأخلاقية للمسيحية كانت بالغة الشدة بالمسبة للأنطونية الحديثة التي كان لها طابع وراء الطبيعة^(٢) ، وبسبب نتن لم تؤلف رسالة للناس على العموم — وما كان للبربرة الجفاة أن يأخذوا به وم تحت تأثير حياة المسيحيين المضطهدين ، اعتنقوا المسيحية وشرعوا في إقامة امبراطوريات جديدة على الانقراض القديمة . أما في فارس فإن أثر التماس الثقافي وتوالد الأفكار المتبادل مما خلق في بعض الأرواح رغبة

مبهمة في تحقيق ظاهرة جديدة في الإسلام . وترتب على ذلك التلقى التعديري
لأمثل المسيحية والتفكير الغفوصي المسيحي ، ووجد في القرآن الكريم أساس
ركين لذلك .

إن زهرة الفسك اليوناني ذبلت في ربح المسيحية ، ولكن ما لا ين
تيمية من سموم محرقة أرسلتها هجماته لم تستطع أن تمس نضرة الزهرة
الفارسية . فزهرة الفسك اليوناني جرفتها سيول الغزوات البربرية ، أما
الزهرة الفارسية فما غيرتها الثورة للتتارية ، وما زال البقاء لها .

إن هذه الحيوية العجيبة للصوفي الإسلامي ، تتوضح لنا ، إذا تذكرنا
البنية التشكيلية للتصوف التي وضعت كل شيء . إن صفة التحيية السامية
وربما تتوضح مجمله في هذه الكلمات « غيروا إرادتكم » — يعني أن
السامي ينظر إلى الإرادة على أنها أصل النفس الإنسانية .

أما الفيدانتي الهندي ، فيقول إن كل الآلام بسبب من موقفنا العاطفي
إزاء السكون .

فهو يوصينا بتغيير فهمنا ، لأن الطبيعة الاصلية الانسان تفر في الفسك ،
لا في العمل ولا في الإرادة . ولكن الصوفي يؤكد أن التغيير البسيط للإرادة
أو للذكاء لا يجلب السلام ، ويستوجب علينا تحقيق التغيير في الإرادة
والذكاء بتغيير تام في العاطفة ، والإرادة الذكاء ليس إلا من الصور
الخاصة . ورسالته إلى الفرد « أحب كل الكائنات وأنت فرديتك الخاصة
بإحسانك إلى الآخرين » .

ويقول جلال الدين الرومي : « إن اكتساب قلب الغير أعظم حرج ،
وقلب واحد بمثل أكثر من كمبتين . والكعبة هي بيت إبراهيم ليس

إلا ، أما القلب فهو مقر الله . ولكن هذا من قوله تسمى الحاجة فيه إلى لماذا وكيف ، وتبرير وراء الطبيعة للمثل لإرضاء الذكاء وقواعد العمل لتقادة الإرادة . والتصوف يزودنا بهذين . إن الدين السامى سجل لأصول محددة للسلوك ، أما الفيدانتا الهندية من ناحية أخرى فإنها أسلوب فاطر للتفكير . والتصوف يتجنب نفسيتهما غير المكتملة ، ويجهد أن يشكل الصيغ السامية والآرية في أعلى درجة من درجات المحبة . إنه من ناحية يتم الفكرة البوذية للفرانا الخاصة بالفناء ، ويريد أن يوجد أسلوب وراء الطبيعة لهذه الفكرة ، ومن ناحية أخرى لا يفصل عن الإسلام ، ويجد في القرآن الكريم تأييدا لتصوره للسكون . وعلى غرار الموقع الجغرافى للمناطق التى وجد فيها ، يوجد التصوف فى منتصف الطريق بين الساميين والآريين ، وهو يتم الفكر الوافدة من الجانبين ، ويطبعاها بطابع فردية الخاصة ، وهى فى مجملها آرية أكثر منها سامية .

وببدو فى وضوح على ذلك أن سر حيوية التصوف هو اتساع التصور للطبيعة الإنسانية ورسو على هذا الأساس . لقد قدرت له الحياة بعد الاضطهاد السننى والثورات السياسية لأنه إنما يتجه إلى الطبيعة الإنسانية بتمامها .

ذإن ركز اهتمامه بخاصة على حياة الزهد وإنكار الذات ، يطلق الحرية كذلك للاتجاه التصورى فى تمام دقته .

وأريد الآن لأبين على وجه الإجمال كيف أن من كتبوا فى التصوف برروا تصوراتهم من وجهة النظر القرآنية . وما من سند تاريخى يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم خلف فى واقع الأمر مبادئ سرية لدى كرم الله وجهه . أو أبو بكر رضى الله عنه . والصوفية على أن النبى صلى الله عليه وسلم

كانت له تعليم مرسى خاص وهو الحكمة - فضلا عما تضمن القرآن الكريم من تعاليم وم على حجة من قول الله تعالى : « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يقول عليكم آياتنا وبزكيتكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون »^(٣) سورة البقرة آية ١٥١ .

ويقول الصوفية إن الحكمة التي وردت في الصورة السكرية لا يتضمنها ما يريد السكّاب السكّرم للفاس أن يتعلموه ، كما أن الفبي صلى الله عليه وسلم أعلن غير مرة أن ما جاء به جاء به كثير من الأنبياء قبله . ولو أن السكّاب تضمن كلمة « الحكمة » كانت هذه الكلمة تأييدية - إخال أنه من اليسير علينا أن نبين في القرآن والحديث الصحيح ، وجود أصول للذهب الصوفى ، وبسبب من حق المبرية العربية العملية ، ما كان لها أن تتطور وتكتمل في بلاد العرب ولسكنها أمست مذهبا قائما بسكوانه لما وجدت فرصا مواتية في أرض غريبة . ويعرف القرآن المسلمين بقوله تعالى : « الذين يؤمنون بالغيب ، ويقومون الصلاة ، وما رزقناهم ينفقون »^(٤) البقرة آية ١٧٧ .

ولكن مناط المسألة هو معرفة موضع الغيب ويرد القرآن بقوله تعالى : « وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أثلا تبصرون »^(٥) ومن ناحية أخرى يقول تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »^(٦) . سورة ق - آية ١٥ .

إن صميم طبيعة الغيب هي الدور الخالص ويقول القرآن الكريم : « الله نور السموات والأرض »^(٧) .

أما فيما يتعلق بمسألة المعرفة ، فلو أن هذا الدور الأولى فردى لما قال

القرآن مع وجود تعبيرات مختلفة توضح الشخصية ، يقول في بعض الكلمات « ليس كمثل شيء »^(٨) .

وما هي ذي سور عدها المفسرون من المتصوفة تصورا متعلقا بوحدة الوجود للسكون . وهم يعرضون لإحصاء المراحل المجاهدة الروحية ، يفهم أن تمر بها النفس وهي النظام والعقل للدور الأول ، إذا ما شئت أن تسمو عن القفوس الأخرى ، وتحقق اتحادها أو مطابقتها للمنبع النهائي لسكن شيء .

— اعتقاد القوي —

— البحث عن الغيب — إن روح البحث تصعد من سباتها ، وتلاحظ ظواهر الطبيعة الرائعة : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت »^(٩) « الفاشية ١٧ — ٢٠ .

— معرفة الغيب ، وهذه نعم كما أسلفنا الإشارة إليه ، بالتأمل في أعماق نفسها .

— التحقيق . هذا إنما يفتح بمقتضى التصوف في أوج سموه ، من بسط العدل على الدوام والإحسان — « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى »^(١٠) .
سورة الفل آية ٩٠

وعلى أى ، يفهم أن نذكر أن طائفة من المتصوفين المتأخرين كالتشيعدية مثلا اتخذوا أو بالأحرى استمادوا من القيدتين الهندود وسائل أخرى للوصول إلى تحقيق هذا^(١١) فقالوا مقلدين للذهب الهندى

السكاندلىنى بوجود سفة مرا كز كبرية للنور ولها ألوان مختلفة فى جسم الإنسان . وغاية الصوفى تحريكها ، أو لاستخدام اللفظ الاصطلاحى « اسالتها » حلا بطرق خاصة للتأمل حتى يمكن الوصول إلى تحقيق وجود النور الأصلى بين الاختلاف الظاهر للألوان وهو بلا لون يجعل كل شىء ظاهراً للوهان ، وإن كان هو نفسه غير ظاهر .

وإن ديمومة تحرك هذا اللون خلال الجسم ، والتحقيق النهائى لمطابقة هذه المراكز ، وتلك المطابقة تتأنى بجعل ذرات الجسم فى مراحل لحركات يحددها التكرار العنقى لأسماء الله ، وتعبيرات عجيبة أخرى ، تضىء الجسم الباطن للصوفى ، وإدراك نفس الإضاءة فى العالم الخارجى يضىء تماماً الشعور بالسكون شيئاً آخر — وحقيقة أن هذه الوسائل كانت معلومة لدى متصوفة الفرس مما أوقع فون كريم فى الخطأ وهو الذى رد كل مظاهر التصوف إلى تأثير الفسكو الفيدافنى . إن التأمل على هذا النحو له طابع غير إسلامى ولا شك أن أعظم الصوفية لا يواونه أى اهتمام .

مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة

ولتسكن عودتما الآن إلى المدارس المختلفة. أو إلى المظاهر المختلفة لما وراء الطبيعة لدى الصوفية وإن إنعام النظر في الأدب الصوفي فيها الدلالة على أن التصوف بلغ المعرفة النهائية من ثلاث وجہات للنظر ، وتلك وجہات نظر لا تتعارض ، بل يكمل بعضها بعضا . وعند بعض المتصوفة أن الطبيعة الأصلية للحقيقة هي الإرادة الواعية لها ، وي بعدها بعضهم الآخر الجمال ، كما يظن غيرهم أن الحقيقة هي التفسكير أصلا ، أو الدور ، أو المعرفة . وعليه فلا تفرق الصوفي ثلاثة مظاهر :

الحقيقة هي الإرادة

التي تعنى نفسها

ومن ناحية التسلسل التاريخي ، فالمظهر الأول هو ما أشاعه وأذاعه شقيق البلخي وإبراهيم بن أدهم ورابعة وآخرون . وهذه المدرسة ترى أن الحقيقة النهائية « إرادة » والسكون هو النشاط الصادر عن هذه الإرادة .

إنها موحدة أصلا ، وعليه فهي ذات طابع سامي كوضع ما يكون . وليست الرغبة في المعرفة هي التي تسيطر على المنزل الأعلى لصوفية هذه المدرسة ، ولكن السمات المميزة لحياتهم هي التقوى والاعتزال عن الدنيا ، ورغبة مشبوبة في الله بعدد من الشعور بالذنب - وليس من همهم أن يتفلسفوا ، بل أن يحققوا للحياة خاصا من مثل أعلى - أما من حيث ما نحن بصددده فليم عظيم من الأهمية خاصا .

الحقيقة من حيث كونها جمالا

في مطلع القرن التاسع ، عرف معروف السكرخي التصوف بأنه مفهوم الجقائق الإلهية^(١٢) ، وهذا تعريف يدل على تحرك الإيمان نحو المعرفة . إلا أن الوسيلة إلى تعريف الحقيقة النهائية صرح به القشيري في قريب من نهاية القرن العاشر تمهيدا قاطعا - وقد اتخذ شيوخ هذه المدرسة الفسكرة الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالخلق بعوامل كانت الواسطة ، مع أن هذه الفكرة بقيت طويلة في روح من كتبوا عن التصوف ، إلا أن وحدة الوجود عندهم قادتهم إلى التغلّي التام عن نظرية الفيض .

وشأنهم شأن ابن سينا في عد الواقعية النهائية الجمال الخالد والطبيعة نفسها مظهره الخاص وقد انعكس في مرآة السكون . فالسكون عندهم يصيغ صورة مكمسة للجمال الخالد ، وليس فيضا كما قال بذلك من أخذوا بالأفلاطونية الحديثة . ويقول ميرسيد شريف إن سبب الخلق هو إظهار الجمال ، والعشق أول ما خلق . وتحقيق هذا الجمال هو ما تفتحه المحبة السككية وهي غريزة زردوشثية موكوزة في الصوفي الفارسي وكان يميل إلى تعريفها بأنها النار المقدسة التي تأتي على كل ماسوى الله

وقال جلال الدين الرومي :

أيهذا المشق ، يا من أنت جودون بحبيب عذب !

أنت الطبيب لسكل داء ويرحاء !

أنت شافينا من كبرنا !

أنت أفلاطون وجاليلئوس ونوسفا^(١٣) !

ومما يترتب مباشرة على هذا التصور للكون ، نجد فكرة الاستغراق غير الذاتي الذي يبدو في المقام الأول عقد بايزيد البسطامي ، وهو يشكل الطابع المميز للتطور التالي لهذه المدرسة . وإن نمو هذه الفكرة يحتمل أن يكون من قبل الحجاج الهنود في سفرتهم عبر إيران ليزورا المعبد البوذي الموجود في باكو^(١٤) . وأصبحت هذه المدرسة مشغوفة بوحدة الوجود متمثلة في حسين منصور ، الذي تلى تلو الفيدانتي الهندي في قوله « أنا الحق » .

إن الحقيقة النهائية أو الجمال الخالد عند صوفية هذه المدرسة ، مطلقة لا نهائية على أنها مطلقة متحررة من قيود البداية ، والنهاية والصفة والفسر ، والأعلى والأسفل^(١٥) . وإن تمييز الأصل لا وجود له في المطلق — فالجوهر والكيف مطابقتان في الواقع^(١٦) . وقد أسلفنا قولنا إن الطبيعة مرآة للوجود المطلق . ولكن النفس يقول بوجود نوعين من المراتبا^(١٧) :

— الأولى تظهر مجرد صورة منعكسة — وهي الطبيعة الخارجية .

— والأخرى تظهر الأصل الحقيقي — وهي الإنسان ، وهو تحديد للمطلق ، ويعد نفسه وهو على الخطأ وحدة مستقلة .

ويتجهه النفسى بالخطاب إلى الدرويش قائلا : أنتحسب أن وجودك مستقل عن الله ؟ إن هذا خطأ صراح^(١٨) .

ويعبر النفسى قوله بتمثيل جميل فيقول كانت السموك في حوض من

الأحواض تعلم أنها تحيا ، وتعجرك وتمتلك لها الوجود في الماء ، إلا أنها كانت تشعر بجملها الجمل كله بالطبيعة الحقيقية بما يشكل نبع جهاتها . فضت إلى سمكة أرجح معها عقلا في أحسد الأنهار ، فقالت لها السمكة الفيلسوفة : « أنتن يامن تبذلن الجهد لحل عقدة الوجود ! لقد ولدتن في العدم ، والحال أنسكن سوف تمئن وأقن على ظن افتراق غير حقيقى . وقد أجهدكن الظما على ساحل البحر ، تمئن في الشقاء ، وإن كانت لسن السيادة على السكف^(١٩) » . وهى ذلك فشكل شعور بالافتراق جهل ، وكل ماسوى مظهر ليس إلا ، حلمًا ، وظلا ، وفرقة تولدت من العلاقة الأساسية من معرفة المطلق بواسطة هو .

ويسمى هيجل جلال الدين الرومى نبي هذا العصر — لقد استعاد الفكرة القديمة للانفلاطونية الحديثة الخاصة بالفس السكلية التى تعمل في أجواء السكون المختلفة ، وعبر عنها بكيفية قريبة الشبه من الروح الحديثة حتى أورد كاود مقولة له في كتابه « تاريخ الخاق » . وإنى لأسمح لنفسى بإيراد هذه المقولة المأثورة ، لأبين إلى أى حد بعيد وفق الشاعر في أن يسبق التطور الحديث للتطور ، وكان يمدد الجانِب الواقعى لمثاليته :

« قدم الإنسان أولا في عالم الأشياء غير العضوية ،

ومن هنا دخل عالم النبات ،

وهو لا يذكر وضعه السابق ، الذى يختلف اختلافا عظيما

ولما انتقل إلى عالم الحيوانية ،

لم يعد يذكر حالته وهو نبات :

ولم يبق له إلا الميل إلى عالم النبات ، والأخص في فصل الربيع والأزاهير ،

وهكذا مهل الصغار إلى أمهاتهم :

إسهم يعملون ما يجتهد بهم نحو حضن الأم .

ثم نقل الخالق الأعظم كما تعلمون الإنسان من حالة الحيوانية إلى حالة الإنسانية .

بذلك مضى الإنسان من عالم للطبيعة إلى عالم آخر ، حتى أوتى الحكمة والمعرفة والقوة ، كما هو عليه الآن .

إنه الآن لا يتذكر أى شيء عن نفسه الأولى ، وسوف يتغير من

جديد عن نفسه الحالية . ما ينبغي

Mathna VI'IV' 3639 599

والآن مما يعود بالنفع في هذا الصدد أن نقارن بين هذا المظهر للفكر الصوفي وبين الفكر الأساسية الخاصة بالأفلاطونية الحديثة . إن الله في الأفلاطونية الحديثة قار ومفارق . ومن حيث كونه سببا في كل شيء فهو في كل مكان .

ومن حيث إنه مختلف عن كل شيء فهو في غير مكان . ولو كان فقط في كل مكان وفي غير مكان ، كان كل شيء (٢٠) . والصوفية على أن الله هو كل شيء ، والآن بالأفلاطونية الحديثة على أن المادة لها الدوام أو عدم التغير (٢١) ، إلا أن صوفية هذه المدرسة يذهبون إلى أن كل تجربة هامية من قبيل الأحلام . ويقولون إن العيش في تحديد سبات ، والموت يأتي باليقظة . ومع ذلك فإنها مذهب الموت غير الذاتي — وهو لروح شرقية بخاصة — تميز مدرسة الأفلاطونية الحديثة هذه .

ويقول ويتسكى إن مذهب الفلاسفة العرب المميز بالموت غير الذاتي للعقل الإنسانى على العموم ، إذا ما قورنت بالفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الحديثة ، كانت لها الأصلة .

وما أسلفنا ذكره على وجه الإجمال ، يستخلص منه وجود ثلاث فسكر فى أساس هذا الأسلوب الفسكرى :

— وهى أن الحقيقة النهائية يمكن معرفتها فى حالة فوق الحس

— أن الحقيقة النهائية غير ذاتية ،

— كان الحقيقة النهائية واحدة .

وإزاء هذه الفسكر لدينا :

— رد الفعل اللاأدرى ، الذى أعرب عنه هر الخيام (القرن الثانى عشر) الذى كان يعلق الصيحات فى بأسه الفسكرى :

إن أهل الصبوة الذين يمثلون السكأس الدهاق ، وأهل التقوى العاكفين فى المسجد يتعبدون ويصفون أنفسهم بالتمجد ، إنما ضاعوا فى اليم وما وجدوا لهم من ساحل .

إن اليقظة لواحد ليس إلا ، والآخرين قيام .

— إن رد الفعل الكسكرى لوحيد محمود^(٢٢) فى القرن الثالث عشر .

— إن رد الفعل الوجدانى لابن تيمية وتلاميذه فى القرن الثالث عشر .

من وجهة النظر الفلسفية الخالصة ، هذه الحركة الأخيرة هى الأهم . إن تاريخ الفسكر يشرح أثر بعض القوانين العامة للتقدم ، وهى التى تحققت تماما

في التواريخ الفكرية لمختلف الشعوب. إن أساليب التفكير الألمانية الواحدة دعت كثرة هيربرت ، على حين أعلمت وحدة وجود سبينوزا المونادية للخاصة بلايبلدز. والقانون نفسه قاد (وحيداً محموداً) إلى إنكار حقيقة الواحدة المعاصرة ، وإعلان أن الواقعية ليست واحدة بل متعددة .

وقبل لا يهتد بطويل زمان ذهب إلى أن السكون مشكل مما سماه « أفرادا » — وهي وحدات أساسية أو ذرات بسيطة كان لها الوجود منذ الأزل ولها الحياة . إن قانون السكون هو تكامل تصاعدي للمادة العقلية ، وهو على الدوام يقتل من صورة سفلية إلى صورة علوية وهذا ما تسميه نوعية ماتلقاه الوحدات الأساسية مما تنهويه . وكل عصر من عصور تشكيلها يعألف من ثمانية آلاف من الأعوام .

وبعد ثمانية عصور منها ، ينحل العالم ، ثم تتجمع الوحدات من جديد لتعشى كونا جديدا . وقد وفق وحيد محمود في إقامة كيان لفرقة اضطهد أفرادها في عصف وقسوة ، وتضى الشاه عباس عليها قضاء مبرما .

ويقال إن الشاعر حافظ الشيرازي ، كان يعتقد مبدأ هذا المذهب .

الواقعية من حيث كونها نورا أو فكريا

وللدعوة الثالثة من كبرى مدارس التصوف ترى أن الحقيقة هي أصلا نور أو فكر ، والطبيعة نفسها تطلب شيئا لتفكر فيه أو تفسره على حين أهملت للدراسة سابقة الذكر الأفلاطونية الحديثة ، وقد طورتها هذه المدرسة إلى جديد من أساليب وهي ذلك يكون الوجود لمظهرين اثنين من مظاهر ما وراء الطبيعة لدى هذه المدرسة ، الأول الروح الفارسية بحق ، والأخرى خاضعة أساسا لتأثير أساليب الفكر المسيحي ، وكلتاهما تتفقان في تأكيد أن التنوع التجريبي يستوجب بالضرورة تنوعا في طبيعة الواقعية الفهمانية . وسوف أدرسهما مع بعضهما حسب ترتيبهما التاريخي .

الحقيقة من حيث كونها نورا :

الإشراق

عودة إلى الغنوية الفارسية

إن دخول الجدلية اليونانية على اللاهوت الإسلامي حركت روح البحث الفكري التي بدأت بالأشعرى ووجدت تعبيرها الأكل في تشكك الغزالي .

ولقد وجدت أرواح أميل إلى النقد بين العقلايين كما هو الحال عند الفظام . وهو الذي لم يخضع للفلسفة اليونانية خضوعا ذليلا ، بل كان له نقد قائم بكيافته ، إن المدانين عن العقيدة من أمثال الغزالي والرازي وأبي البركات والآمدي كانوا في صراع مستديم مع الفلسفة اليونانية في مجموعها ، بيد أن أبا سعيد السيرفي وعبد الجبار وأبا المعالي وأبا القاسم وأخيرا بن

تيمية بمعتقدهم بواطن مشابهة ، فداوموا على تبيان ما لازم المطلق اليوناني من ضعف .

ولقد انضم في نقد هذه الفلسفة اليونانية إلى هؤلاء المفكرين بعض من أعظم المعصونة ، مثل شهاب الدين السهروردي الذي جهد أن يبين عجز العقل الخالص وهو بنفسه الفكر اليوناني في كتاب له وكان من أثر رد الفعل الأشعري ضد العقلانية إيجاد أسلوب لما يختص بما وراء الطبيعة هو الجديد إلى أبعد حد في بعض مظاهره وما كان ذلك وكفى بل انقطعت كذلك انقطاعا تلك السلسلة البالية للمبودية الفكرية . وبلوح على إردمان^(٣) ظنه أن روح التفكير المجرد بين المسلمين ظهرت مع الفارابي وابن سينا وبعدها ، أفلست الفلسفة وهي تفسح المجال للشك والتصوف .

ولا مراة في أنه يجهل النقد الإسلامي للفلسفة اليونانية الذي أوجد الثالاية الأشعرية من جهة ، ونهضة فارسية بحق من جهة أخرى . ولإمكان وجود أسلوب فارسي له طابعه التام ، فإن تدمير الفكر الأجنبي الدخيل أو بالأحرى التخفيف من شدة تسلطه على الروح كان أمرا لا مقدوحة عنه .

إن الأشارة وغيرهم ممن دافعوا عن العقيدة الإسلامية أتموا هذا التقديم الإشرافي — وهو سليل التحرر جاء ليقيم صرحا جديدا للفكر ، إلا أنه في إقامته هذا الصرح لم ي طرح جانبا العناصر السابقة . لأنه يعرض الروح الفارسية الأصيلة ، ودون أن يشبط همته تهديد سلطنة متمزعة الضيقة الأتق ، يستوجب له الحق في التفكير الحر المستقل . وفي فلسفته ، يحاول التراث الفارسي القديم أن يظهر له السكمان وهو ذلك التراث الذي لم يبد إلا جزئيا فيما كتب الرازي الطهوب والغزالي وطائفة الاسماعيلية ، ولقد بذل قصاره في أن يواهم أخيرا بين فلسفة أسلافه والإلاهوت الإسلامي .

والشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق المقتول ، ولد في قريب من منتصف القرن الثاني عشر . وجلس مجلس التلميذ في الفلسفة من الجيل معلم الرازي المفسر — وكان وهو بعد شاب حدث ، مفكرا منقطع النظير في العالم الإسلامي بأسره . ولقد استدعاه الملك الظاهر ابن صلاح الدين إلى حلب ، بحيث أعرب الفيلسوف الشاب عن أسكائه المستقلة وأثار شديد الغيرة في نفوس معاصريه من اللاهوتيين . وحولا في جهود ترميمهم السفاح والذي يحس بما في أعماقه من ضعف ذاتي ، وكان يلتمس العون على الدوام من القوة الوحشية الغاشية ، كتبوا إلى السلطان صلاح الدين بأن تاليم الشيخ شكلت خطرا داهيا على الإسلام ، وأن المستوجب ، من أجل مصلحة الدين ، أن يقضى على الشر في بدايته قبل أن يستفحل ويستطير .

ونزل السلطان على رغبتهم ، وفي سن لا تعجوز السادس والثلاثين ، تقبل المنسكرو الفارسي الشاب وهو رابع الجأش تلك الضربة التي جعلت منه شهيد الحق ، بعد أن خلد اسمه . إن القلة تلاشوا إلا أن هذه الفلسفة التي دفعت الثمن دما ، مازالت تعيش وتجذب إليها أكثر من باحث متحمس منصرف الهمة إليها .

إن للامح الأسامية مؤسس الفلسفة الاشراقية هي : الاستقلال الفكري والبراعة التي استجمع بها مواد ومقوماته لها كل منظم ، وفوق كل شيء ، كأن له الوفاء لآماله بلاد الفلسفة . وكانت نقاطا أساسية متعددة وهو يختلف عن أنطاطون كما يفتقد أرسطو في حرية ويمد فلسفته مجرد تهينة لأساوبة الخاص به ، إن نقده لا يقرته شيء ، وهو يمتحن منطق أرسطو تمحيها نقديا ، ويبين ماني بعض مبادئه من ضعف .

(ما وراء الطبيعة)

مثال ذلك أنه في رأى أرسطو أن التعريف هو الجنس مع إضافة الفرق
النوعى إليه ، ولكن عند الإشراف أن الصفة المميزة للشيء المعروف لا يمكن
توكيدها بشيء آخر ، لا توقفنا على أية معرفة للشيء .

فنحن نعرف الحصان بأنه حيوان صهال وعليه فنحن نفهم الحيوانية
لأنها تعرف كثيراً من الحيوانات توجد هذه الصفة لديها ، ولكن ليس في
الإمكان فهم الصفة « الصهال » لأننا لا نجد لها فى أى مكان إلا فى الشيء
المعروف .

فالتعريف المعتاد للحصان فيكون على ذلك مجرداً من المعنى لمن لم يشاهد
قطر الحصان . والتعريف الأرسطى من حيث هو مبدأ على لاجدوى منه
مطلقاً . وهذا النقد تطرق بالشيخ إلى وجهة نظر قريبة الشبه إلى حد بعيد
من وجهة نظر بزنسكيت ، الذى يحلل التعريف على أنه مجموعة من
الكيفيات .

وفي نظر الشيخ أن التعريف الحق الذى جمع كل الصفات الأساسية للشيء
دفعة واحدة ، مثل هذا التعريف ليس له من وجود إلا فى الشيء المعروف ،
ولو أنه فى الإمكان أن يوجد فى أشياء أخرى .

ولنأخذ فى الكلام عن مبدئه الميتافيزيقى لنظهر على قيمة مشاركتهم
فسكر بلاده ، فلسفى نفهم حق القيم الجانب الفكرى الضرورى الخاص
للفلسفة .

يقول الشيخ المهوردى أنه ينبغي للمطالب أن يكون على علم واسع
بفلسفة أرسطو ، ولينطق ، وما وراء الطبيعة والتصوف ، والجدير بروحه أن
تسكون مطهرة تماماً من دنس الخطيئة وسبق الحكم ، حتى يقتدر على أن

يتدرج في تقويم حواسه الباطنة ، وهذا ما يحقق ويصحح ما لا يدركه الفكر
إلا على أنه نظرية .

والعقل الذى ليس له سند يتسكى . إليه لا يجدر بالاهتمام عليه ، لا بد
أن يتممه الذوق - وهو الإدراك المعجوب للأشياء - وهو ما يجلب المعرفة
والمسكينة إلى النفس الثقلة ويدفع عادية الشك إلى الأبد ، ولكن ليس لنا
أن نهتم في هذا الصدد إلا بالمظهر الفطرى لهذه التجربة الروحية ، ونتائج
الإدراك الباطن على النحو الذى عبر عنه وكما رتبة الفكر الاستدلالي .
ولننظر نظرة تأمل للمظاهر المختلفة للفلسفة الاشرافية وهو ما يعرف بالأشياء
بأن ذات أى الأنطولوجيا .

ومبحث القوانين العامة التى تتحكم في الكون وهى الكوسمولوجيا
وعلم النفس .

الأنطولوجيا (أى مايعرف بالأشياء بالذات)

المبدأ الدهائى اسكل وجود هو الفور القاهر - وهو ذلك الدور الأول المطلق وطبيعته الأساسية تعتوى إضاءة فى دوام ، لا وجود لشيء أوضح من الدور ، ولا حاجة إلى تعريف وضوحه للعيان^(٧٤) ، إن أصل الفور هو الإظهار ، ولو كان الإظهار صفة إضافية إلى الدور ، ترتب على ذلك ألا يملك الدور الإظهار ، ولا يظهر إلا بشيء آخر هو ظاهر بنفسه ، ويتلو هذا نتيجة مستحيلة ، وهى أن شيئا آخر غير الدور أظهر من الدور . والنور الأول ليس له سبب لوجوده إلا هو نفسه ، وكل شيء غير هذا الأصل . قول سبيل به ، وموجود حادث ، وممكن . واللا نور أى الظلام ليس شيئا معينا صادرا عن مصدر مستقل ، ومن الخطأ فى الدين المجوس الظن أن الدور والظلام حقيقتان تتميزان بعضالقين لها يتميز أحدهما من الآخر .

إن فلاسفة الفرس القدامى لم يكونوا قدوين مثل كمفة زرد وشت ، الذين يعتمدون على مبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يكونوا أكثر من واحد ، فى نسب إلى مصدرين مستقلين هما الدور والظلام . والصلة بينهما أصبحت صلة الغندية ، بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود ، وإيجاب الدور يقطع بالحتم نفيه - وهو الظلام الذى يبنى أن ينيره ليسكون هو نفسه .

الدور الأول هو مصدر كل حركة . غير أن حركته ليست تذبذبا للعصكان ، بل بسبب حبه اللانارة تلك الإنارة التى تشكل وجوده الخاص

به وثيقه ، لإكساب كل شيء طاقة الحياة ، وذلك بإرسال أشعته في
مالها من كيان . ومرات هذه الانارة لانهائية .

وإن الاشراقات الأكثر لمعانا تصبح بدورها ، مضدرا لإشراقات
أخرى . وكل هذه الإنارات وسائط ، أو بلغة اللاهوت ، ملائكة تنقل
بفضل منها المجرّدات المتنوعة حياتها وجوهرها بدءا من بدء من النور
الأولى . وأنواع أرسطو وهم على غير الصواب يحدّدون الذكاء في أقسام
عشرة . كما تردوا في الخطأ وهم يحصّون درجات الفكر . إن إمكانات النور
الأولى لانهائية والسكون بأثره ، بكل ماوسع من مقنوعات ، ليس إلا
تعبيرا جزئيا عن تلك اللانهائية التي توجد وراءه ، إن درجات أرسطو ليست
حقيقية إلا نسبيا . ويستحيل أن تدرك الروح الانسانية ، في استيعابها
الضعيف ، النوع اللانهائي للأفكار التي بمقتضاها يتغير النور الأولى أو
يستطيع أن يغير ما ليس نورا ، والآن في قدرتنا أن نميز بين الاشراتين
التاليتين للنور الأصلي :

(١) النور المجرد أي الذكاء السكلي وكذلك الفردي . ليس له من
صورة وإن تكون له صفة تجعله شيئا مقابلا له أي الجوهر ، وتصدر
منها كل الصور المختلفة للنور ، وهي واعية جزئيا أو تعي نفسها ،
ويختلف بعضها عن بعضها الآخر حسب ترتيبها ، ذلك الترتيب الذي
يحددها قريبا أو بعدها الفسبي عن المصدر الأصلي لوجودها .

إن الفكر الفردي أو النفس ليس إلا تقليدا أضعف ، أو انعكاسا
ضوئيا أكثر تميزا من النور الأولى ، إن النور المجرد يعرف نفسه
بنفسه ، ولا حاجة به إلى غير ذات لتعكسها عن وجودها الخاص

بها ، إن معرفة الذات نفسها هي الأصل نفسه للدور المجرد ، وغم
أنها تتميز من سلب الدور .

(ب) الدور العارض وهو صفة - نور له صورة واستمداد لأن يكون صفة
لأى شيء يختلف عنه كدور الكواكب مثلا ، أو مظنر لأجسام
أخرى ، والدور العارض أو على الأصح الدور المحسوس انعكاسية
ضوئية متباعدة عن الدور المجرد ، وهذا الانعكاس الضوئي بسبب
من تباعده ، فقد شدته أو طابع جوهر مصدره ، وإن عملية
الانعكاس الدائم هي في الحقيقة عملية إضعاف ، إن الإشارات
المؤقتة تفقد شدتها شيئا فشيئا إلى أن تصبح في سلسلة الانعكاسات
فتصل إلى إشارات أقل شدة وهي تفقد تماما طابعها المستقل ، ولا
يمكن أن توجد في اشتراك مع أشياء أخرى غيرها . هذه الإشارات
تشكل الدور العارض ، وتلك صفة ليس لها وجود مستقل .

وعلى ذلك فالصلة بين النور المجرد والدور العارض هي الصلة بين السبب
والأثر . والأثر مع ذلك ، ليس شيئا يتميز تماما من السبب ، بل إنه تحول ،
أو صورة أضعف مما يظن أنه السبب . إن الدور المجرد ولا شيء سواه ،
كطبيعة الجسم المضاد نفسه مثلا ، يمكن أن يكون سبب الدور العارض ،
لأن هذا الدور العارض وهو ممكن الوجود أو حادث له قليلا ، إنائه ،
ويمكن اقتزاعه من الأجسام دون تغير يلحق بطابعها . لو أن الأصل أو طبيعة
الجسم المضاد هو سبب الدور العارض ، لسكانت عملية عدم الإشارات هذه
غير ممكنة وليس في الإمكان أن نقيين سببا غير حامل (٢٥) .

ويبدو لنا أن الشيخ الإشراقي يرى رأى الأشاعرة في قولهم بعدم وجود
شيء سوى هيولى أرسطو ، وإن كان يرى الوجود من نفي واجب للدور

أى الظلام ، هو موضوع الإنارة ، وعلاوة على ذلك يقرم على رأيهم وهو
بنسبة كل الدرجات ، مع استثناء الجوهر والكييف إلا أنه يدخل التعديل
على نظرية المعرفة عندهم ، وهو يقبل عنصرا عاملا فى المعرفة الإنسانية . إن
صلتنا بموضوعات معرفتنا ليست مجرد صلة سلبية ، فالنفس الفردية وهى
نفسها إنارة ، تثير الشئ فى عمل المعرفة ، والكون عنده عملية واسعة واحدة
للإنارة العاملة ، وأسكن من وجهة نظر فسكرية محضة ، هذه الإنارة لا تشكل
إلا تعبيراً جزئياً لاسكيفية اللامتناهية للنور الأولى ، وهى تستطيع أن تثير
بمقتضى قوانين أخرى غير معلومة . إن درجات الفسك غير متناهية ،
وفسكنا لا يعمل إلا مع بعض منها . ومن وجهة نظر الفسك الاستدلالي ،
لا يعبعد الشيخ عن الدراسات الإنسانية الحديثة .

الكسيميولوجيا أي مبحث القوانين العامة

التي تتحكم في الـكون وفي تكوينه

إن كل ما ليس نورا يشكل ما يسميه المفكرون الإشراقيون « كمية مطلقة » أو « مادة مطلقة » ، وهذا ليس سوى مظهر آخر لاجباب النور ، وليس أصلا مستقلا كما أكد تلاميذ أرسطو وهم على الخطأ . والواقع التجريبي لتحول العناصر الأولية بعضها في البعض الآخر إنما يعمل من أجل هذه المادة المطلقة الأصلية ، وهي بتووعها في رقعة تشكل مختلف مجالات الكائن المادى . إن أصل كل شيء إنما يقسم طبيعتين :

— ما وراء الفضاء — الجوهر المظلم أو الذرى وهي عناصر الإشاعة .

— ما يوجد في الفضاء بالضرورة — صور الظلام أى الوزن والرائحة والذوق .. وما إلى ذلك .

وإن ارتباط هذين النوعين يبرز خصائص المادة المطلقة . إن الجسم المادى ، صور للظلام ، إضافة إلى الجوهر المظلم ، وقد أصبح ظاهرا أو مضاء بالنور المجرد . ولكن ما سبب الصور المختلفة للظلام ؟

إنه كصور النور التي تدين بوجودها للنور المجرد ، وإشراقها المختلفة توجد التنوع في أفلاك الكائن . إن الصور التي تجعل الأجسام يختلف بعضها عن بعضها الآخر ، لا وجود لها في طبيعة المادة المطلقة . إن السكيف للطلق والمادة المطلقة هما متطابقان ، ولو كانت هذه الصور موجودة حقا في

أصل المادة الأولية المظلمة ، لسكان كل الأجسام متطابقة فيما يتعلق بصور الظلام . غير أن التجربة اليومية تكذب هذا . إن سبب صور الظلام ليس المادة المظلمة ، وبما أن اختلاف الصور لا يمكن نسبته إلى سبب آخر ، فالترتيب على ذلك أنها بسبب الإشراقات المختلفة للنور المجرد .

إن صور النور كصور الظلام تدين بوجودها للنور المجرد .

والعنصر الثالث لجسم مادي - الذرة أو الأصل المظلم - ليس سوى مظهر مستوجب للنور . والنجم كله مترتب تماماً على النور الأولي . والسكون بأسره في واقع الحال سائلة عمدة بها حقائق الوجود تتعلق كلها بالنور الأصلي . والأقرب إلى المصدر يتعلق إشراقاً أكثر مما هو أبعد . وإن تنوع الوجود في كل حلقة ، والحقائق نفسها ، تضاد يتعلق إشراقات لا حصر لها ، وهي تحفظ بعض صور الوجود يعون من الدور الواهي كما هو الشأن عند الإنسان ، والحيوان والنبات ، وغيرها بدونه كما هو الحال في المعادن والعناصر الأولية . وهذه الصور المتراحة الأرجاء ألقى تسميتها السكون ، ظل وسوم للتفوق اللانهاي للإشراقات ، والأشعة المباشرة وغير المباشرة للنور الأولي .

إن الأشياء تستمد قوامها بإشرافاتها للعبادة ، وهي تعجبه إليها في دوام ، ولها شوق الماشق وترتوى من الدبح الأصلي للنور . إن العالم قصة غرام خالد . والسمويات المختلفة للسكان هي مايلي :

خطة الدور الأولى :

١ - خطة الانسكار ، أو السموات ،

٢ - خطة النفس

٣ - خطة الصورة : خطة الصورة المثالية - خطة السموات

خطة الصور المادية - خطة المقاصر :

(أ) عفاهر بسيطة

(ب) عفاهر مركبة

عالم الممادن

عالم القيات

عالم الجھوان

وبعد أن أشرنا على وجه الإجمال إلى الطبيعة العامة للسكانن ، لتقدير على التفصيل كيان العالم ، فإن كل ما ليس نوراً يقسم على النحو التالى :

— الأزلئ أى الأفسكار ، نفوس الأجسام السهاوية ، السموات ، المقاصر البسيطة ، الزمن ، الحركة ؛

— الموجود الحادث أى ترابط المقاصر المختلفة . إن حركة السموات خالدة ، انها تخلق المراحل المختلفة للسكون . إن وجودها بسبب من الرغبة الشديدة لافس السهاوية فى أن تتلقى الإشراق الصادر من مصدر كل الفور . إن المادة التى وجدت فيها السموات مقطقة بما من العمليات السكيماوية ، تلك العمليات المتعلقة بصور أغلظ للانور إن كل سماء لها نورها الخاص بها . كما أن السموات تختلف بعضها عن البعض حسب اتجاه حركتها ، وهذا الاختلاف يفسر بأن الحبيب أى الإشراق المداد ، يختلف فى كل حالة . إن الحركة لاتعدو أن تسكون مظهراً للزمن . إن مجموع عفاهر الزمن إذا

مأبرز ، شكل الحركة . وإن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل ،
ليس إلا لأسباب تفصيلية . ولا وجود له في طبيعة الزمن^(٣) .
ونحن لا نستطيع أن نعرف بداية الزمن لأن هذه البداية المزعومة
لن تكون إلا نقطة للزمن نفسه وعلى ذلك فالزمن والحركة
كلاهما خالدهان .

وثمة ثلاثة عناصر أولية هي : الماء والأرض والرياح وعند الإشرافيين
أن النار ليست سوى نغمة مشتعلة . وهذه العناصر وهي مرتبطة تحت
مؤثرات سماوية مختلفة تكسو حالات متباينة — وهي الحالة السائلة والغازية
والصلابة . وهذا التحول للعناصر الأصلية يكون عملية تكوين الشيء وحله
وهذا ما يتوغل في عالم اللائور كله ويرفع ثم يرفع صور الوجود المختلفة ،
كما يقربها ويقرنها من قوى الإشراف .

إن كل ظواهر الطبيعة وهي المطر والرياح والرعد والظواهر الجوية هي
التجليات المختلفة لهذا الأصل ونقيض من الحركة ، وتفسر بالعمل المباشر
أو غير المباشر للدور الأصلي الواقع على الأشياء ، التي تتباين بعضها عن البعض
الآخر حسب قدرتها على تلقي الأشراف قليلا كان أو كثيرا وجلة القول أن
السكون رغبة متحجرة ، وحنين متبلور إلى الدور

ولكن أي أزلية ؟ إن السكون تجلئ للقوة الإشرافية التي تشكل الطبيعة
الأصلية للدور الأصلي ، ومن حيث كونها تجليا ، فما هي إلا كائن تابع ،
وبالغالب ليست كائنا أزليا ، إلا أنها أزلية على معنى آخر ، إن كل الأجواء
المختلفة للسكان توجد بالإشرافات والأشعة المبعثة من الدور الأزلئ . ومن
الإشرافات ماله أزلية مباشرة ، وإن وجدت إشرافات أضعف ، وظهورها
متعلق بإرتباط إشرافات وأشعة أخرى ، إن وجود هذه ليس أزليا على

ما يدرك من وجود الإشرافات التي وجدت من قبل وهي التي أوجدتها .
 فوجود اللون مثلا حادث بالقياس إلى وجود الأشعة التي تظهر اللون خيفما
 يوضع جسم مظلم أمام جسم منير . والسكون وإن كان حادثا ومتعليا ،
 أزلي بمقتضى الطابع الأزلي للمصدره . إن الذين يقولون بعدم أزلية السكون
 يستندون إلى فرضية امكان استقرار تام .

وحجبتهم على النحو التالي :

- إن كل حېشى أسود ، وكل الأحباش سود ،
- إن كل حركة تبدأ فى وقت معين ، وكل حركة يجب أن تبدأ
 هكذا .

ولسكن كيفية هذا التعامل خاطئة . فليس فى الإمكان على حال من
 الأحوال إيضاح المقدمة السكبرى : ولا يمكن جمع الأحباش كافة فى الماضى
 والحاضر والمستقبل فى زمن معين . وعالم على هذه الصفة مستحيل .

فلا ينبغي أن نستنتج شيئا نبنى عليه حكما أخذنا من حېشى بمفرده ، أو
 من أمثلة بحركة تقع تحت تجربتنا ، على أن الأحباش جميعا سود ، أو أن
 الحركة كانت لها بداية فى الزمن .

علم النفس

إن الحركة والغور ليسا لازمين في حالة جسم في الطبقة الدنيا . فالجحر
مثلا وإن كان مضاء وظاهرا للعيان ، ليس موهوبا بالحركة الذاتية . فإذا
ما عرجنا في سلم السكائن ، وجدنا أجساما أرقى ، أو كيانا تتفق فيه الحركة
والغور . إن الإشراق المجرد يتجلى أحسن ما يتجلى في الإنسان . ولكن
السؤال الذي يطرح نفسه هو معرفة ما إذا كان الإشراق الفردى المجرد ،
الذي نسميه النفس الإنسانية ، وجد أو لم يوجد قبل مصاحبه الجسدى . إن
مؤسس الفلسفة الاشراقية يقولون بن سينا في هذا الصدد ، ويورد نفس
البراهين ليبين أن الاشراقات الفردية المجردة لا يمكن أن يقال عنها إنها
وجدت من قبل كوحدة نورانية .

إن الدرجات المادية للواحد والتعدد لا يمكن تطبيقها على الاشراق المجرد
وهو في طبيعته الأساسية ، ليس الوحدة ولا التعدد ، وإن بدا متعددا بسبب
من اختلاف درجات قابليتها للاشراق فيما يصاحبها من ماديات .

والصلة بين الإشراق المجرد أو النفس ، والجسم ليست هي الصلة بين
السبب وبين الأثر ، والخير الذى يجمعهما هو الحب . والجسم الذى يتوق
إلى الإشراق يتلقاه من خلال النفس ، وإن كانت طبيعته لا تسمح له باتصال
مباشر بيقه ، وبين مصدر الغور . ولكن النفس لا تستطيع أن تصدر الغور
المقتضى مباشرة إلى جسم صلب مظلم ، ذلك الجسم الذى تمتضى صفاته يوجد
على الطرف المقابل للسكائن .

وكيما يرتبط بمضاهيا باليمن ، تمس الحاجة إلى وسيط بينهما ، وهو

شيء يوجد في منتصف الطريق بين الدور والظلام . وهذا الوسيط هو النفس الحيوانية وهو بخار حار ، رقيقة ، شفافة تفر في التعوييف الأيسر للقلب ، إلا أنها مع ذلك تفيض في كل أجزاء الجسم ، وبسبب من المطابقة الجزئية للنفس الحيوانية للدور ، تفرح الحيوانات الأرضية في التياالي المظلمة إلى النار المنوهجة ، على حين تغادر الحيوانات البحرية مقرها المائي لتستمتع بمشاهدة القمر ، إن المثل الأعلى للانسان هو أن يرتفع شيئاً فشيئاً في سلم الكائن ، وأن يتلقى الاشراف الذي يأتي تدريجياً بتحرر تام من عالم الصور ، ويسكن كيف السبيل إلى تحقيق المثل الأعلى ؟ بالمعرفة والعمل ، لأنها تحويل الذكاء والإرادة مما ، واتحاد العقل والتأمل وهذا ما يحقق أعلى مثل للانسان .
غيروا موقفكم فوما يتلقى بالسكون ، واسلكوا السبيل الذي يستوجب منكم هذا التغيير أن تسلكوه ، ولننظر اللطافة المعجلى في سبل هذا التحقيق :

(١) المعرفة : عندما يشترك الاشراف المجرد مع ماهو أبهى ، يفهم بفعل قدرتين خاصة — هما قوة الدور وقوة الظلام الأولى هي الحواس الخمس الخارجية ، والحواس الخمس الباطنة أى الشعور ، التصور ، التخيل ، الفهم والتذكر ، أما القوة الأخرى فهي قوة التدو ، والضم وما إلى ذلك ، ولكن مثل هذا التقسيم للقدرات تقسيم مناسب « فإن قدرة واحدة يمكن أن تكون مصدراً لكل العمليات ^(٢٧) » ولا وجود إلا لقوة واحدة في وسط المنح ، وإن كانت لها أسماء مختلفة لوجهات نظر تختلف . والروح وحدة تمتد كثرة . والقوة التي تفر في داخل المنح ينبغي أن تتميز من الاشراف المجرد الذي يشكل الأصل الحقيقي للانسان ، ويلوح أن فياسوف

الاشراق يتميز بين الروح العاملة والنفس غير العاملة أصلا ، وعلى ذلك يقول على نحو عجيب إن كل القدرات المختلفة مرتبطة بالنفس .

والنقطة الأكثر تميزا في سيكولوجية العقل عنده هي نظريته الخاصة بالرؤية (٢٨) .

إن شمع النور الذى يظن أنه يخرج من العين ، يجب أن يكون إما جوهرًا أو كيفًا . فلو كان كيفًا لا يمكن أن ينقل من جوهر أى العين إلى جوهر آخر أى الجسم المشاهد . ولو كان على النقيض من ذلك جوهرًا فهو إما يتحرك بوعى ، أو يدفع بخاص من طبيعته ، ولجأت حركته الواعية منه حيوانًا يدرك أشياء أخرى .

وفي تلك الحال ، من يدرك يصبح الشمع لا الإنسان . ولو كانت حركة الشمع صفة لطبيعته ، فما من سبب قط لأن تكون حركته خاصة باتجاه واحد لا بكل الاتجاهات . وعلى ذلك لا يمكن القول بأن شمع النور يخرج من العين . ويذهب تلاميذ أرسطو أنه في عملية الإبصار تكون الصور مطبوعة في العين . وهذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن صور الأشياء الكبيرة لا يمكن أن تطبع في مسافات صغيرة . والحقيقة هي أنه حينما يبدو شيء للعين ، يصدر الاشراق ، وترى الروح الشيء بفضل هذا الاشراق . وإذا لم يقيم حجاب بين النظر المادى وبين الشيء ، والروح منهية للادراك ، فلا بد من وجود عملية الرؤية ، لأن هذا هو قانون الأشياء . إن كل رؤية إشراق ، ونرى الأشياء في الله . إن بركلى كان يفسر نسبيته إدراكنا النظري كيما يبين أن الأساس النهائي لكل شيء هو الله . ويقصد الفيلسوف الاشراق

إلى هذه القاية ، وإن كانت نظريته الخاصة بالرؤية ليست تفسيراً لعملية الرؤية بقدر ما هي طريقة جديدة لإدراك الرؤية .

وعلاوة على الحاسة والعقل ، للمعرفة مصدر آخر يسمى الذوق وهو إدراك غير زماني ولا فضائي للكائن . إن دراسة الفلسفة أو اعتقاد الفسكير في الممانى المحضة ، إضافة إلى الأخذ بالفضيلة ، مما يؤدي إلى تنمية هذه الحاسة العجيبة التي تؤيد وتصحيح استقباط العقل .

(ب) العمل : الإنسان ، من حيث كونه عاملاً ، يملك القدرات على للأعمليات الآتية :

- العقل أو النفس الملائكية مصدر الذكاء والتمييز وحب المعرفة .
- النفس البهيمية ، وهي مصدر الغضب والشجاعة والسيطرة والأطمع .
- النفس الحيوانية ، وهي مصدر للرغبة والجوع والشهوة الجنسية .
- والأولى تقود إلى الحكمة ، والثانية والثالثة تقود كل منهما بمفردها ، إذا ما حكمتها العقل إلى البسالة والنعاف . واستخدام هذه الثلاث في تناسق يوجد فضيلة العدالة ، وإمكان التقدم الروحي ، بفضل من الفضيلة ، يبين أن هذا العالم هو العالم الأمثل ، والأشياء على ما هي عليه في وجودها ليست عسفة ولا سيئة ، إن الاستخدام السيء أو ضيق النظر ، هو الذي يحولها كذلك ، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون عامل الشر قد تولد . الشر بوجوده ، إلا أنه أقل في الظيرية من الخير . وهو ليس خاصاً إلا بجزء من عالم الظلام ، مع وجود أجزاء أخرى من الكون ، تجردت تمام التجرد من خدش الشر . إن التشكك الذي ينسب وجود البشر إلى قدرة الله الخالصة ، يفترض وجوداً لموجه شبه بين العقل الإنساني والعمل الإلهي ، وقد ذهب عنه

أن أى شئ موجود ليس حراً ، بالمعنى الذى يضيفه على هذه الكلمة . إن القدرة الإلهية لا يمكن أن تمتد خالقة للشر بالمعنى الذى تذكره من بعض الصور للعمل الإنسانى على أنه سبب الشر^(٢٩)

وعلى ذلك فبالترابط بين المعرفة والفضيلة تنحدر النفس من عالم الظلام وبحسب زيادة معرفتها بطبيعة الأشياء ، تقترب شيئاً فشيئاً من عالم النور ، كما يزداد حب العالم على المدى ، لأن مراحل النمو الروحى لا نهائية ، لأن درجات المحبة ليس لها من نهاية ، وعلى ذلك فإن المراحل الأساسية كما إلى ... مرحلة الأنا : وفى هذا المظهر تكون السيطرة العامة للمعاطفة

الشخصية والأناية هى المحرك العام للإنسان

— مرحلة لست موجوداً ، وهى الاستقرار التام فى أمان الذات الخاصة مع تمام دسيان كل ما هو خارجى .

— مرحلة أنا لست موجوداً ، هذه الظاهرة هى نتيجة للمظهر السابق .

— مظهر أنت وهو نفى تام لأننا موجود وتوكيد لأنت موجود ، ومعنى هذا الخضوع التام لإرادة الله .

— مظهر أنا لست موجوداً ولست أنت موجوداً ، وهذا فى تام للأفكار — حالة العلم بخالق العالم .

وكل مرحلة من هذه المراحل تتسم بإشراقات متفاوت شدة وضمتها ، وتصحبها أصوات لاسمىل إلى وصفها . إن الموت لا يضم نهاية للتقدم الروحى للنفس ، إن النفوس الفردية بعد الموت ، لا تنوح فى نفس واحدة ولكلها وقد اختلفت الواحدة من الأخرى فى تناسب تداوم على الإشراق الذى تلقته (ما وراء الطبيعة)

حيثما كانت مشققة في أجسادها . إن فيلسوف الاشراف يتقدم على نظرية لا ينفكز الخاصة والتطابق الذي لا يمكن تمييزه . ويؤكد أنه لا وجود لنفسين يمكن أن تشابها تشابها تاما^(٣٠) . وإذا فقدت وسيلة النفس المادية التي تستعملها لتسكتسب اشراقا تدريجيا ، فمن المحتمل أن تتخذ لها جسدا آخر حسب ما كان لها من تجارب في حياتها السابقة ، وتخرج ثم تعرج في أجزاء الوجود المختلفة ، متخذة الصورة الخاصة بأجوائه إلى أن تبلغ غايتها : وهي حالة السلبية التامة . ومن القويس ما تقدم إلى هذا العالم التماسا للتعميض مما لها من نقص^(٣١)

إن مذهب القناسخ لا يمكن اثباته أو تليفقه بوجهة نظر منطقية محضة ، وإن كان فرضا ممكنا لتفسير غاية الروح في المستقبل ، والأرواح كلها ترحل على الدوام إلى مصدرها للشك ، ذلك المصدر الذي يدعو إليه السكون بأسره حينما ينتهي هذا الرحيل ، ويحرك دورة أخرى للموجود سوف تعيد تاريخ الدورات السابقة .

تلك هي فلسفة الشهيد الفارسي الكبير . إنه بحق ، أول مؤلف فارسي له منهج يعرف عناصر للمعرفة في كل مظاهر التفكير المجرد الفارسي ، ويقوم كيانا بارعا للمذهب الخاص . إنه اتخذ بوحدة الوجود ، لأنه يعرف الله بأنه المجموع السكلي لسكل الحياة المحسوسة والثالثة^(٣٢) .

وعنده على نقض الشأن عند بعض أسلافه من المتصوفة ، أن العالم شيء حقيقي والنفس الإنسانية فردية متميزة . وهو مع نقباء السفة يقول إن العلة النهائية لسكل ظاهرة هي النور الطاق واشراقها يشكل الأصل نفسا للسكون وفي سيكولوجيته يقلو نلو بن سبنا ، إلا أنه في تناوله أكبر نظاما . وأميل إلى التجريبية ، كفيلسوف للاخلاق ، هو الشهيد لأرسطو ، يشرح ويفسر

بعمق مذهبه الوسطية ، وفوق كل شيء ، ييسدل في الأنلاطونية الحديثة التقليدية في مذهب للتفكير هو فارسي محض ، وهو لا يقترب من أنلاطون ليس إلا ، بل يعطى الروحانية على الثبوتية الفارسية القديمة . وما من فكر فارسي ، كان أكثر وعيا لضرورة شرح جميع مظاهر الوجود الموضوعي وهو يقسّم إلى أصوله الأساسية ، إنه يدعو التجريبية في دوام ، ويبدل تعابراه في شرح الظواهر الجسمانية بنور من نظريته الخاصة بالاشراق . وفي منهجه أن الموضوعية التي كانت قد خسفت تماما بالطابع المسرف في الذاتية لوحدة الوجود ، يؤكد من جديد حقوقه ، وبعد أن أخضعه لامتحان مفصل ، يتلقى شرحا مستفيضا ، وما من عجب في أن هذا المفكر المتمق المتوغل قد وفق في إقامة مذهب كان على الدوام مثيرا للشك في الأرواح وهو يجمع بين الفكر المجرد والانفعال في انسجام تام^(٣٣) . إن ضيق أفق روح معاصريه لقيه بالمقول رغبة في عدم عده شهيدا ، إلا أن الأجيال التالية من المتصوفة والفلاسفة قدرته على الدوام حق التقدير ووقرته أعظم التوقير .

الحقيقة من حيث كونها فكرة

الخيلى

ولد الخيلى عام ٧٩٧ للهجرة ، كما يقول شعر له ، « وقضى عام ٨١١ للهجرة ، ولم يكن كاتباً مكثراً كحى الدين بن عربى ، الذى يبدو أن أسلوب تفكيره أثر عميق التأثير فى تعاليمه ، لقد جمع لديه الخيال الشعرى والعبقرية الفاضلية ، إلا أن شعره ليس إلا وسيلة تعبير عن مبادئ الصوفية والى تأثير بقية وعلاوة على ما أخرج من كتب ، كتب تعليقاتاً على كتاب الفتوحات المكية للشيخ محى الدين بن عربى ، وتعليقاتاً على بسم الله ، وله المؤلفات المشهورة (الإنسان الكامل) الذى طبع فى القاهرة .

إن الأصل البسيط الخالص عنده ، هو ذلك الشيء الذى تطلق عليه الأسماء وتنسب إليه الصفات ، وهذا الشيء يوجد فى الفكر أو الواقع ، وما يوجد على نوعين :

— الموجود فى المطلق أو فى الوجود الغالض — السكائن الخالض
أى الله .

— الوجود المفرد بعدم الوجود أى الخلق : الطبيعة .

إن وجود الله أو الوجود الغالض لا سبيل إلى ادراكه ، إن الانفاذ لا يمكن أن تعبر عنه ، لأن وجوده فوق كل العلاقات ، وعلى ذلك فالمعرفة هى علاقة ، إن العقل يطير عبر الفضاء الخالد الذى ليس له من حدود ويخترق حجاب الأسماء والصفات ، ويهرب جو الزمن الفسيح ، ويدخل فى

نطاق غير الموجود ويوجد أن أصل الفكر الخالص وجود وهو ليس وجوداً؛ وهذه مجموعة من المتناقضات^(٣٤) ولها عرضان : الحياة الأزلية في كل الأزمنة السالفة والحياة الخالدة في كل الأزمنة الغالية .

ولها كيفيتان : الله والخلق . ولها تعريفان : يمكن أن تكون مخلوقة ويمكن ألا تكون ، ولها اسمان : الله والإنسان ، ولها مظهران : المتجلى وهو هذا العالم وغير المتجلى وهو العالم الآخر ، ولها أثران : الضرورة والإمكان ، ولها وجهتان للنظر : وعمقضى وجهة النظر الأولى هي غير موجودة لنفسها ، ولسكنها موجودة لما ليس لنفسها .

أما عمقضى وجهة النظر الأخرى فإنها موجودة لنفسها وليست موجودة لما ليس لنفسها .

ويقول إن الأسماء تعين ما يقر في الفهم ، وما يرسم في الروح ، وتعرضه في الخيال وتحفظه في الذاكرة ، وهذا هو الخارج أو القشرة لما يسمى ، في حين أن ما يسمى هو الداخل أو الصفاع ، فمن الأسماء مالا وجود له في الواقع ، وسكن في الاسم وحسب مثل العفقاء وهو ذلك الطائر الأسطوري، فهو شيء لا وجود له في الحقيقة ، وكذا أن العفقاء غير موجودة ، فإن الله موجود ولا ريب ، وإن لم يكن في الأمكان مشاهدته ولا مسه ، إن العفقاء لا توجد إلا في الفكر ، وسكن اسم الله يوجد في الحقيقة ويمكن أن يعرف كالعفقاء بأسمائه وصفاته ، إن الاسم مرآة تمكس كل أسرار السائن المطلق ، ونور بواسطته يشاهد به الله .

والجلى في هذا يقترب من لفكرة الاسماء الالهية التي ينبغي أن نحاول

تسميتها .

ولسكى نفهم هذه القوة ، لزام علينا أن نذكر المظاهر الثلاثة لتطور
السكائن الخالص ، كما يحصيها ، وعنده أن الوجود المطلق أو السكائن
الخالص ، إذا مترك إطلاقيته يمر بثلاثة مظاهر : وحدة ، هو ، وأنا ، في
المظهر الأول تغيب كل الصفات والصلات ، وبذلك تسمى بالأحد ، والوحدة
تعين مرحلة بعيدة عن المطلق ، في المظهر الثاني ، السكائن الخالص مطلق من
كل التعجيلات ، أما المظهر الثالث وهو الأنا ، فليس إلا تجليا خارجيا له ،
أو كما يقول هيجل إنها الانشقاق عن الله ، وهذا المظهر الثالث هو الجو
لإسم الله ، وهما ، يضاء ظلام السكائن الخالص ، وكل ما هو انشقاق إلهي
كان متضمنا في القوة لا في الفعل بهذا المفهوم الغامض للاسم ، وهذا في
المظهر الثالث للتطور أصبح شيئا ، ومرآة ينعكس فيها الله ، ويتبدل بدد
كل ظلال السكائن المطلق .

ولإزاء هذه المراحل الثلاث للتطور المطلق ، للإنسان السكامل ثلاث
مراحل للمجاهدة الروحية ، ويسكن في حالة عملية التطور ينبغي أن تكون
على العكس ، لأن ما يتعلق به ينبغي أن تكون العملية عملية صعود ، في
حين أن السكائن المطلق كان في الأصل خاضعا لعملية هبوط ، وفي المظهر
الأول لتطورة الروحي ، ينعكس في الاسم ، ويدرس الطبيعة التي تطبع بطايعها
وفي المظهر الثاني ، يتوغل في جو الصفة ، وفي المرحلة الثالثة يتوغل في جو
الأصل .

وهناك يصبح الإنسان السكامل ، عينه عين الله ، وكلمته كلمة الله
وحياته حياة الله ، وهو يسهم في الحياة العامة للطبيعة ويرى في حياة
الأشياء .

ولنفصل الآن إلى طبيعة الصفة ، وإن تصوره لهذه للسألة الشيعة من

الأهمية بالسكان الأعظم لأن مذهبه في هذا يختلف اختلافا جوهريا عن
المغالية الهندية ، إنه يعرف الصفة على أنها وسيلة تسكيفا معروفة بمقالة
الأشياء (٢٥) .

ويقول إن تمييز الصفة والحقيقة لا يكون إلا في جو المتجلى ، لأن هذا
كل صفة تعد كالأخرى للحقيقة التي يفترض أنها قارة قيمها والأخرى خاصة
بوجود الترابط والفصل في جو المتجلى .

إلا أن التمييز لا وجود له في غير المتجلى ، وما ذاك إلا لأنه لا وجود
لترابط ولا تعامل ، وحقيق بقا أن نلاحظ إلى أي حد بعيد يفتقر عن مذهب
مابا . إنه يرى أن العالم المادى يملك وجودا حقيقيا ، وما لاريب فيه أنه
الغلاف الخارجى للسكان الحقيقى ، إلا أن هذا الغلاف الخارجى لا يقل عنه
في حقيقة . وعنده أن سبب العالم الظاهرى ليس وحدة حقيقية مختلفة وراء مجموعة
صفات ، وتسكنها فكرة أوجدتها الروح بحيث لا يصعب فهم العالم
المادى .

إن يركبى ويفشقه يتفقان عند هذا الحد مع مؤلفنا ، إلا أن فكرته
تقوده إلى مذهب هيجل للتسم بأخص سماته .

فيما يتعلق بقطاع الفكر والسكان . وفي الفصل السابع والثلاثين
من الجزء الثانى لكتاب الإنسان السكامل ، يصرح قائلا إن الفكرة هي
الجوهر الذى شكل منه ، التفكير ، والفكر ، والمعنى مواد بنية الطبيعة
وهو يستمسك بهذه النقطة ويقول : « ألا ننظر إلى عقيدتك الخاصة ؟ أين
الحقيقة التى تلازمها الصفات الإلهية ؟ إنها ليست إلا الفكرة » . إن الطبيعة
لا تعدو أن تكون فكرة متبلورة . وهو يوافق كل الموافقة على نتائج نقد

كانت ، ولكن مع اختلاف عما يذهب إليه كانت ، إنه يحمل من هذه
الفكرة الأصل نفسه للعالم ، فعنده أن وجود الشيء بذاته الذى يأخذ به
كانت أنها كائن خالص ، ولا وجود لشيء وراء مجموع الصفات

إن الصفات هي الأشياء الحقيقية ، والعالم المادى ليس سوى تموضع
السكان المطلق ، إنه الم والمطلق الآخر؛ إنه آخر يدين بوجوده لمبدأ الفرق
في طبيعة المطلق نفسه . إن الطبيعة فـسـكـرة الله ، هي شيء متحتم ليعرف الله
به نفسه . إلا أن هيجل يسمى مذهبه تطابق الفسـكـر والسكان ، والجـيـل
يسمى تطابق الصفة والحقيقة .

ويحذر بنا أن تبين أن عبارة المؤلف وهي « عالم الصفات » التى يقصدها
العالم المادى موقعه فى الـبـس بعض الشيء . وما يدعيه فى واقع الحال أن تتميز
الحقيقة والصفة أمر ظاهرى محض ، وليس له من وجود فى طبيعة الأشياء ،
وهذا يعود بالنفع ، لأنه ييسر فهمنا للعالم المحيط بنا ، ويسكنها الحق بمزاجه
وعلىنا أن نذكر أن الجيل لا يعرف المثالية التجريبية إلا بتحفظ . ولا يقبل
أن التمييز طابع مطلق .

وهذه الملاحظات لا ينبغي أن تفنى بنا إلى فهم أن الجيل لا يعتقد
الحقيقة الموضوعية للأشياء بذاتها ، إنه فى واقع الحال يعتقد هذا ؛ إلا أنه
يستوجب وحدها ويصرح بأن العالم المادى شيء بذاته ، وهو كذلك التعبير
الخارجى للشيء بذاته .

إن وجود الشيء بذاته ، وتعبيره الخارجى ، أو إنتاج انشاقه الخاص ،
كلمات متطابقة تماما ، وإن صكبا نميز بينهما رغبة فى تيسير فهمنا
للعالم .

ويقول إذا لم تكن هذه السمات متطابقة ، كيف كان في الإمكان أن
تظهر الواحدة الأخرى ؟ وفي كلمة واحدة يميز وجود الشيء بذاته السكائن
الخالص ، المطلق ، ويبحث عنه خلال ظهوره أو التعبير الخارجى . كما يقول
إننا منذ طويل زمان لا ندرك تطابق الصفة والحقيقة ، فالعالم المادى أو عالم
الصفات يبدو حجاباً ، ولكن بفهمها المذهب ، يرتفع الحجاب ، فنحن نرى
الأصل نفسه في كل مكان ، ونرى أن كل الصفات ليست شيئاً سواها

وتبدو الطبيعة حينئذ في مظهرها الحق ، والشعور بما سوى هذا يتلاشى ،
ومن واحد معها ، وبذلك نمجد حبة حرقه حب الاستطلاع فيها ، ورغبة
الاستفهام في روحنا تهبط وتفصح المجال لقرار فلسفى .

وفي نظر من أدرك هذا التطابق أن ما يكشفه العلم لا يأتى بمجديد ، كما
أن الدين بسيادته المخارقة التى لا غاية بعدها ، ليس لديها ما تقول . وهناك
العجز الوجدى .

ولننظر الآن كيف يصنف الأسماء والصفات الإلهية التى تعبر عن نفسها
في الطبيعة الإلهية المتبلورة . وتصنيفه على النحو التالى :

— أسماء وصفات الله كما هو فى نفسه (الله ، الواحد ، الأحد ، الفور ،
الحق ، القدوس ، الحى) .

— أسماء وصفات الله من حيث إنها مصدر لسكل عزة ومجد (العظيم ،
الأعلى ، القوى) .

— أسماء وصفات الله من حيث السمات (الخالق ، المعطى ، الأول ،
الآخر)

— أسماء وصفات الله من حيث الجمال (الصمد ، الصور ، الرحيم ،
البدیع) .

كل من هذه الأسماء والصفات تملك أقرها الخاص بها ، وبه يفرق
الإنسان الكامل والطبيعة ، أما السكيفية التي يفقدح بها الفور ويباغ بها
النفس فهذا ما صحت الجبلى عن ذكره وصمته عن ذكر هذه المسائل يبرز
الجانب الصورى لأفكاره ويستوجب اتجاها للسريرة

وقبل أن نحص رأى الجبلى فيما يتعلق بالأسماء والصفات الإلهية
الخاصة ، سوف نلاحظ أن فكرته عن الله ، التي تضمنها تصنيفه السابق إرادته
تشبه كثيرا فكرة شيلر مارشيه ، وبينما يرد الألمانى كل الصفات الإلهية إلى
صفة واحدة للقوة ، يرى مؤلفنا خطرا داهما فى تصور الله مجردا من كل
الصفات ، إلا أنه يرى مع شيلر مارشيه أن الله فى ذاته وحدة لا يلعق بها
التفريق ، وأن صفاته ليست سوى تقسيمات له بقاء على وجهات نظرية بشرية
مختلفة ، وإن المظاهر المختلفة التي يقدمها الله الواحد الأحد إلى ذاتنا تنتمى
حسب رؤيتنا لها من نواح مختلفة لجوانبها الروحية^(٣١) ، وهو فى وجوده
المطلق فوق تحديد الأسماء والصفات ، ولسكنه إذا ما تجلى ، يخرج عن
إطلاقيته ، ولما تلد الطبيعة ، فإن الأسماء والصفات تبدو طالبا على ثوبه .

ولنفظر الآن فيما قال متعلقا بالأسماء والصفات الإلهية الخاصة ، فالاسم
الأعلى الأول هو الله أى الأروحية وهذا ما يعنى كل حقائق الوجود بنظامها
الخاص بها فى هذه المجموعة ، إن هذا الاسم يطلق على الله على أنه الوجود
الواجب الوحيد ، والألوهة هى التبلى الأعلى للسكان الخالص ، والفرق بينه
وبينها أن هذا السكان ظاهر للعيان ، ولسكن مكانه غير ظاهر ، مع أن

آثار الأولى ظاهرة ، وهى غير ظاهرة ويكونها إلهية مقبولة ، فالطبيعة ليست الألوهة نفسها ، ولذلك كانت غير ظاهرة ، وكانت آثاره فى صورة الطبيعة بادية للغير ، والألوهة على حد تفسير المؤلف لها هى الماء ، والطبيعة ماء مقبور أو تلج ، إلا أن التلج ليس الماء ، والأصل يبدو للعين وهذا برهان آخر على واقعية مؤلفنا الطبيعية أو مثاليته المطلقة ، وإن لم تكن كل هذه الصفات معلومة لدينا ، فإن هذه الصفات مع ذلك ليست معلومة على ما هى عليه ، ولكن المعلوم وحده ظللها وآثارها ، فالإحسان مثلا نفسه غير معلوم ، ولكن أثره أو إعطاؤه للفقراء معلوم مشاهد ، وذلك لأن هذه الصفات قارة فى طبيعة الأصل نفسه ، وإذا كان التعبير عن هذه الصفات فى طبيعته الحقيقية كان ممكنا ، لكان انفصالها عن الأصل ممكنا سواء بسواء .

ولكن ثمة أسماء أساسية أخرى لله .

إن هذه الوجدانية المطلقة تشير إلى المرحلة الأولى للتفكير الخالص من ظلام العمى (وهى المايا الباطنة أو الأصلية فى الفيدانتا) إلى نور التجلى ، مع هذه الحركة لا تصبح أى تجلى خارجى ، وإنه يتضمن كل شئ فى كونه .

ويقول مؤلفنا انظروا إلى جدار ، فأنتم تشاهدون الجدار كله ، ولكنكم لا تستطيعون أن تشاهدوا جزئيات مادته التى تسهم فى إقامته ، إن الجدار وحدة ، إلا أنها وحدة تحتوي التباين ، وكذلك السكان الخالص وحدة ، واسكنها وحدة هى التباين .

والحركة الثالثة للسكان المطلق هى الوجدانية البسيطة وهى مرحلة

تصحيحها بحل خارجي ، والوحدة المطلقة مطلقة من كل الأسماء والصفات الخاصة ، أما الوجدانية البسيطة فتتخذ أسماء وصفات ، ولكن لا تتميز بين هذه الصفات ، فالواحدة هي أصل للأخرى ، والألوهة تشبه الوجدانية البسيطة إلا أن أسماءها وصفاتها تتميز بعضها من بعضها الآخر ، وهي متناقضة ، كما أن الكريم نقيض المتكبر .

والمرحلة الثالثة ، أو كما يقول هييجل ، رحل السكائن ، فلها تسمية أخرى هي الرحمة ، ويقول إن الرحمة الأولى هي تطور السكون من ذاته وتجلي ذاته في كل ذرة وذلك نتيجة للانشقاق الخاص ، ويوضح الجيل هذه النقطة بمثال فيقول إن الطبيعة ماء متجدد والله هو الماء . والاسم الحقيقي للطبيعة هو الله ، والثلج أو الماء المكثف ليس إلا تسمية مستعارة ، وفي موضع آخر ، يعين الماء على أنه أصل لمعرفة ، والعقل ، والفهم ، والفكر والفكرة ، وهذا المثال يقوده إلى التجوز من خطأ القول بعدد الله قاراً في الطبيعة ، أو أنه يخترق بحال الوجود المادي .

ويقول إن القرار يقطن فيه مباينة السكائن ، إن الله ليس بقار لأنه هو نفسه الوجود ، إن الوجود الأزلي هو الآخر لله ، أنه القول الذي يرى فيه نفسه .

مثلاً يكون صاحب الفكرة موجوداً في تلك الفكرة ، وكذلك الله حاضر في الطبيعة ، ويمكن القول إن الفارق بين الله والإنسان أن فسكرة تتحول إلى مادة وفسكرة لا تتحول .

ويخطر بالبال في هذا الصدد أن هييجل يأخذ بنفس التعليل ليهريء نفسه من تهمة وجود الوجود .

إن حصة الرحمة وثيقة الصلة بالمعناية الإلهية ، نوميدها بأنها كمال ما نحن إليه حاجة الوجود ، والغباء يرتوى بالماء من قوة هذا الاسم .

ويقول عالم الطبيعة نفس الشيء ، ولكن بعبارة أخرى ، وسوف يتحدث عن هذه الظاهرة على أنها بسبب من قوة خاصة للطبيعة ، أما الجيلى فيسميها تجلياً للمعناية الإلهية ، على أنقيض من قول عالم الطبيعة ، لا يؤيد أن هذه القوة لا يمكن معرفتها ، إنه يقول بعدم وجود شيء وراءها ، إنها الكائن المطلق نفسه .

والآن بلغ بقا القول منتهاه في كل أسماء الله الحسنى وصفاته الأساسية ، فلننظر في طبيعة كل ما وجد قبل كل شيء : يقول الجيلى إن نبي العرب صلى الله عليه وسلم سأله سائل يوماً عن مكان الله قبل الخلق ، فقال إن الله قبل الخلق . وجد في العمى ، إن طبيعة هذا العمى أو الظلام الأول هو ما سوف نتصدى للظفر عليه ، وهذا البحث يعود بفتح خاص ، لأن كلمة العمى إذا ترجمت على معنى حديث كانت بمعنى عدم الإدراك ، فهذه الكلمة وحدها تبين لها صفة العدم التي يسبب فيها المذاهب الميتافيزيقية في ألمانيا الحديثة ، ويقول إن عدم الإدراك حقيقة كل الحقائق ، إنه الكائن الخالص دون أدنى حركة للهبوط ، إنها مجردة من صفات الله والخلق ، ولا حاجة بها إلى أى اسم أو كيف ، لأنها فوق مجال الصلة .

إنها تمتاز من الوحدة المطلقة لأن هذا الاسم الأخير يطابق على الكائن الخالص الذي يهبط إلى التجلي ، ومع ذلك ، ينبغي أن نذكر حيناً أنه تحدث عن أولية الله وأخرية الخلق ، أن هذه الكلمات لا ينبغي فهمها على أنها تحدد الزمن ، إذ لا يمكن أن تكون فترة زمنية قد وجدت أو انقطعت الصلة بين الله وخلقها فالزمن ، والديمومة في القضاء والوقت هي نفسها معلوقات ،

وكيف يمكن لجزء من الخلق أن يعوسط بين الله وما خلق ؟ وتأسيسا على ذلك فكلما تم قبل ، وبعد ، أين ، من أين وما في هذا المجال من مجال الفكر لا يفنى أن يفكر على أنها متعلق بالزمن أو الفضاء .

إن الشيء الحقيقي خارج عن إدراك البشر ، إن أية درجة من درجات الوجود المادى لا يمكن تطبيقها عليه ، وكما يقول كانت ايس في الإمكان الفجئ عن قوانين الظواهر على أنها سارية المفعول في مجال الأشياء بالذات التى تجاوز طبيعتها التجريبية والإدراك الحسى .

وقد مر بنا أن الإنسان في تقدمه نحو السكمال يجتاز ثلاث مراحل : الأولى تتألف من تأمل الاسم وهذا ما يسميه المؤلف إضاءة الأسماء ويلحظ أن الله حينما يغير إنسانا بالذات بنور أسمائه ، فالإنسان يدمر بما يهره من سفا جلال هذا الاسم ، وحينما يتنادى الله ، فإن الإنسان يرد على هذا الغداء وأثر هذه الانارة في لغة شوبنهاور ، هو تدمير الإرادة الفردية ، وعلى أى فلا ينهى الغلط بين هذا وبين الموت الجسمانى ، لأن الفرد تدوم حياته والحركة كالمجلة في دورانها .

وحيث يهتف الفرد وهو في حالة روحية تتعلق بوحدة الوجود : هي كانت أنا ، وأنا كنت هي ، وما وجد من يفرق بيننا (٢٨) .

والمرحلة الثانية من المجاهدة الروحية هي ما يسميه إشعاع الصفة . وبها يتلقى الإنسان السكمال صفات الله في طبيعتها الحقة ، بتناسق على حسب القدرة التى يملكها كل بمفرده — وهذا ما يصف الناس حسب عظمة هذا النور الذى يصدر من الإشعاع ، ومن الناس من يتلقى الإشعاع الإلهى من الحياة ، وبذلك يسهم في نفس الكون ، وأثر هذا الدور هو التمكن من

الحايزان في الهواء، والشيء على الماء، وتبدل الأشياء، وطالما كان هذا شأن المسيح عليه السلام، وبهذه السكونية يتلقى الإنسان الكامل الإشفاق الصادر من كل الصفات الإلهية، ويتخطى مجال الاسم والصفة، ويبلغ مجال الأصل أى الوجود المطلق

وعلى نحو ما ساف أن رأينا، عندما يطرح السكائن المطلق، طلاقية، له ثلاثة أسفار يزعمها، وكل سفر عملية تخصيص للسكريفة العاربية الخاصة بالأصل المطلق، وكل حركة من هذه الحركات الثلاث تبدو تحت اسم جديد أصلي يحدث أثره الخاص المغير على النفس البشرية

ولمك هى نهاية الأخلاقية الروحية لدى مؤلفنا، أصبح الإنسان كاملاً وقد انسبك مع السكائن المطلق، أو أخذ ما يسميه هيجل الفاسفة المطلقة

وقد أصبح عنواناً للسكائن، وموضع العبادة، ومن يحفظ السكون^(٣٩) وبشكل النقطة التى يصبح فيها البشرى والإلهى واحداً، ويترتب على ذلك ميلاد الإنسان الإله

كيف يتأنى الإنسان أن يبلغ هذه الدرجة من النمو الروحى، هذا مالا يحمدنا عنه المؤلف، بيد أنه يقول لنا فى كل مرحلة يمر بتجربة خاصة لا وجود فيها لأى أثر لشك ولا اضطراب. وأداة هذه للتجربة ما يسميه القلب، وهذا لفظ من المسير حليفاً تعريفه، إنه يقدم لنا شيئاً صوفياً خاصاً بالقلب، ويفسره بأنه العين التى ترى الأسماء، والصفات، والسكائن المطلق على التوالى.

وهو مدين بوجوده بترباط عجيب للنفس والروح ويصبح بطبيعته الخاصة العضو الذى يبين الضرورة النهائية للوجود. وكل ما يبينه القلب أو ما نسميه الفيداننا المعرفة العليا، لا يراه على أنه شيء منفصل عنه أو مغاير

لجنسه ، وما يبدو له بهذه الرشاقة ، هو حقيقة الخاصة ، ووجوده الحقيقي العيني^(٤٠) . وهذه الخصوصية تفرق بينه وبين العقل ، فإن الموضوع مختلف على الدوام ، ومفترق عن الفرد الذى يمارس هذه القدرة ، ولكنه عند الصوفية أن التجربة الروحية ليس لها من دوام ، ولحظات الزوطة الروحية ، على حد قول مانيو أرنولد لا يمكن أن تكون تحت أمرنا .

إن الإنسان الإله هو من عرف غرابته كونه الخاص ، التى تحققت فأصبحت الإنسان الإله ، ولكنه حينما يفتفى هذا التحقيق الروحي ، فالإنسان هو الإنسان والله هو الله . ولو كانت هذه التجربة دأمة ، لضاعت قوة أخلاقية عظيمة وانقلاب أوضاع المجتمع .

ولنلخص الآن مذهب الجيلى الخاص بالثالث عرفنا الحركات الثلاث للسكان المطلق ، أو الدرجات الثلاث الأولى للسكان العاقل ، كما عرفنا أن الحركة الثالثة يصحبها تجل خارجى ، وهى انفصال الأصل عند الله . وعند الإنسان . وهذا الانفصال يوجد فراغا شاعرا يسده الإنسان الكامل ، وهو فى عين الوقت يوزع الصفات الإلهية والصفات البشرية . . .

ويؤكد أن الإنسان الكامل هو من يحفظ السكون ، وبناء على ما يذهب إليه ، فظهور الإنسان الكامل شرط واجب لدوام الطبيعة . فمن العسير علينا أن نفهم أن فى الإنسان ، السكان المطلق الذى طرح طابعه المطلق ، يعود إلى نفسه ، وبغير الإنسان الإله ، ما كان له أن يعود ، وإلا ما وجدت طبيعة ، وبالتالي ما وجد نور يمكن أن يرى به الله : إن النور الذى بواسطته يرى الله نفسه بسبب من أصل المباينة فى طبيعة السكان المطلق نفسه ، وهو يقول فى شعر مابجهل : إذا قلت إن الله واحد ، فأنت على الحق وإذا قلت إنه اثنان فأنت على الحق .

وإن قلت لا، بل لأنه ثلاثة، فأنت على الحق، لأنه الطبيعة الحقّة للإنسان^(١).

فالإنسان السكامل هو حلقة الاتصال فهو من جهة يتعلق بكل الأسماء الأساسية، ومن جهة أخرى بكل الصفات الإلهية تبدو تابعة فيه وصغانية هي:

— الحياة أو الوجود والمستقبل

— المعرفة، وهي أصل الخصوصية، كما يتأكد ذلك بآية قرآنية،

— الإرادة، وهي أصل الخصوصية، أو بجلى السكائن، وهو يعرف ذلك على أنه إشباع معرفة الله حسب حاجة الأصل، وهي على ذلك صورة خاصة للمعرفة.

ولها تجليات بسعة، وهي كلها أسماء للعشق، وآخر اسم هو العشق الذى يكون فيه العاشق هو المشوق، كما أن العارف والمعرف بعد اخلان، ويتطابقان. ويقول إن هذه الصورة للعشق هي الأصل المطلق، على نحو ما جاء فى المسيحية من أن الله محبة، وهو يحذر من خطأ عد العمل الفردى للإرادة بلا سبب. إن عمل الإرادة السكونية وحده هو المسبب، فهو يأخذ بذلك بمذهب هيجل فى الحرية، ويؤكد أن أعمال الإنسان حرة ومقيدة فى وقت معا،

— القوة، التى تعبر عن نفسها بالانفصال أى فى الخلق. ويناقش رأى الشيخ محى الدين بن عربى الذى قال بوجود السكون قبل الخلق فى علم الله. ويعنى هذا على ما يقول أن الله لم يخلق السكون من لا شئ، (ما وراء الطبيعة)

ويقول إن السكون قبل وجوده من حيث كونه فكرة ، قد وجد
في ذات الله ،

— الكلمة ، إن كل إمكان هي كلمة الله ، وعليه فالطبيعة هي كلمة
الله في مادته . ولها أسماء مختلفة ، الكلمة الممكن لها ، مجموع
حقائق الإنسان ، وتدبير الإلهية ، وامتداد الوحدة ، وتعبير المجهول .

إن مظاهر الجمال ، أثر الأسماء والصفات وهو موضوع علم الله ،

— القدرة على سماع ما لا يمكن سماعه ،

— القدرة على رؤية ما لا يمكن رؤيته .

— الجمال ، الذي يبدو أقل مافى للطبيعة حفا من جمال هذا في وجوده
الحقيقي ، جمال .

الشر ليس نسبياً ، وليس من وجود حقيقي ، والإثم تبدل نسبى بسيط ،
المجرد أو الجمال في غايته ،

— السكمال ، وهو أصل لله لا سبيل إلى معرفته ، هذا غير محدود
وغير مقناه .

٦ - الفكر الفارسي المتأخر

وفي عهد حكم القتاتار الغزاة الطغاة البغاة لإيران وهم الذين لم يكونوا له مقبولوا
تفكيراً مستقلاً ، لم يكن في الإمكان رقي وازدهار للفكر على أية حال .

ولكن العصفور من حيث ارتباطه بالذين ، والزم على تفسيق وترتيب
الفكر القديمة والإنيان بجديد منها ، أما الفلسفة بالخاص من مفهومها ،
فكرها التتار كل السكراهية . بل إن تقدم الشرع الإسلامي أوقف عقد
حد ، وما ذلك إلا لأن المذهب الحنفي كان أمام القتار ذروة التفكير
الإنساني كما أن التفسير الشرعية المتسمة بالدقة والحصافة كانت مما لا يقع
مفهوم بموقع الرضا . وفقدت مدارس الفكر القديمة تسكافها وتضامها وأرجل
جمهور للفكرين عن أرضهم إلى أرض أخرى رجاء أن يجدوا فيها من
الأوضاع والملايسات ما يصلح به شأنهم .

وفي القرن السادس عشر ، نجد من الأرسطيين الفرس دستور الأصفهاني
غير يوزد ، ومغير وكران يسكنكون سبينهم مرتحلين إلى الهند ، حيث كان
الإمبراطور أكبر يعتمد على الزرادوشية ليستمد منها ما يشكل ديناً جديداً
خاضعاً به ورجال حاشيته وكثرتهم السكاثرة من الفرس .

وفي تلك الحقبة من الزمن لم يظهر في إيران مفكر عظيم حتى القرن
السابع عشر ، وقام ملا صدرا الشيرازي اللوزعي الفسكير مدافعاً عن
مفهومه الفلسفي بكل ما أوتي من قوة مغلطه ، فمجد ملا صدرا أن الحقيقة هي
كل شيء وليست شيئاً من الأشياء ، والمعرفة الحققة تتألف من التطابق بين

العلة والموضوع ، ويذهب جوينو إلى أن فلسفة ملا صدرا إحياء بحق افسرك ابن سينا ، ولا يلتفت إلى حقيقة أن مذهب ملا صدرا التخصيص بالتطابق بين العلة والموضوع يشكل المرحلة النهائية للفكر الفارسي في ميوله إلى الوحدةانية المطلقة . علاوة على أن فلسفة ملا صدرا مصدر الميعافيزية المبكرة للابائية .

إلا أن الحركة إلى الأفلاطونية يفسرها أحسن من يفسرها ملا خادى السبزواري ، من أهل القرن الثامن عشر ، وهو عقيد مواعظية الإيرانيين أعظم مفكر فارسي بين المحدثين .

ويسمى هنا أن أعرض على وجه الإيجاز أفكار هذا الفكر العظيم . إلا لا للتفكير للجرد الحديث نسبيا ، أخذا من كتابه أسرار الحكم الصادر في إيران ، إن النظرة الملقاة على تعاليمه الفلسفية تتكشف عن ثلاث فكر جوهرية وهي وثيقة الصلة بالفكر الفارسي بعد الإسلام لا نثبت عنها :

— فكرة الوحدة المطلقة للحقيقة التي توصف على أنها النور ،

— فكرة التطور ، التي تظهر ظمورا خافتا في مذهب زرادشت . وهي متعاقبة بقدر النفس الإنسانية ، وتقدم متزايدة متخذة لها المنهج والقاعدة في الأفلاطونية الفارسية الحديثة والمفكرين من أهل التصوف .

— فكرة واسطة بين الحقيقي المطلق وغير الحقيقي .

وعما يشوق ويروق أن نلاحظ كيف أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شيء من نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة وبلغت فكرة أن

وأصغى من فاسفة أفلاطون . وبكيفية مشابهة في العجوف والإسقاط بانغ المسلمون العرب في أسبانيا الأماطونية الجديدة . وقد سلكوا إليها نفس السبيل فكانت لهم ففكرة أصح لفلسفة أرسطو ؛ وتلك حقيقة يستبين بها ماللا متعين من عبقرية . وبالأخط لويس في تاريخه العاض بالتراجم الفلسفية أن العرب عكفوا في دأبها على دراسة أرسطو ، لا لسبب إلا لأن أفلاطون لم يكشف لهم .

أما أنا فأميل إلى القول بأن العبقرية العربية كانت عقلية عملية أصلا ، وبسبب من هذا لم تنع منهم فلسفة أفلاطون موقع الإعجاب ، حتى ولو عرضت على حقيقة أنها لهم . وفي حسباني أنه بين مذاهب الفلسفة اليونانية كانت الأماطونية الحديثة المذهب الوحيد الذي عرّض به التام على العالم الإسلامي ، وعلى ذلك ، فإن بحثا صبوراً نقدياً صرف العرب عن أفلوطين إلى أرسطو ، كما قاد الفرس إلى أفلاطون . وهذا ما يجعل على الأخص في فلسفة ملا هادى الذى لا يعترف بالقهض ويدنو من الفسكرة الأماطونية الخاصة بالحقيقى .

وفضلاً عن ذلك يبين كيف أن التفكير الفلسفى المجرد في إيران ، كما هو الشأن في كل البلاد التى لا وجود فيها للطبيعة أو البناء ، أو لم يدرس ، يقدمج أخيراً في الدين ، والأصل أو العلة الميقنا بيقية التى تهيؤ من العلة العلمية التى تعنى مجموع الشروط المقدمة ، ينبغى أن تتحول تدريجياً إلى إرادة شخصية أى إلى سبب بالمعنى الدينى وذلك في غمة كل فسكرة أخرى عن السبب ، ولعل ذلك كان السبب الأساسى في أن جميع الفلسفات الفارسية انتهت ديباً .

ولننظر الآن في مذهب تفكير ملا هادى . ويقول إن العقل مظهر من :

— نظرى : يختص بالفلسفة والرياضيات .

— هلى : يختص بالاقتصاد الفزلى والسياسة ، وما إلى ذلك .

والفلسفة بمعنى السكامة تشمل معرفة بداية الأشياء ، ونهايتها ومعرفة الذات ، كما تشمل معرفة شرع الله الذى يطابق الدين . وكينما ندرك حقيقة الأشياء ، يفهى أن نحال فى حىظ ظواهر السكون المختلفة وهذا التحليل يتكشـف عن وجود ثلاثة مبادئ أصلية^(١) :

— الحقيقى ، الدور

— الظل

— وغير الحقيقى ، الظلام

فالحقيقى مطلق وضرورى ويتميز عن الظل وهو اعتبارى حادث وهو حسن من حيث طبيعته ، وكونه حسفا أمر واضح بنفسه^(٢) . وكل صور الوجود القوية قبل أن تتحقق ، مهياة للوجود أو عدم الوجود ، وإمكانية وجودها أو عدمه بمنزلة سواء ، ويترتب على ذلك أن الحقيقى يحقق القوى ليس هو نفسه عدم وجوده . لأن عدم الوجود إذا ما أثر فى عدم الوجود لا يمكن أن تنتج الحادث الوقتى^(٣)

إن ملاحادى فى فكرته عن الحقيقى من حيث هو فاعل يبذل فـكرة الظواهر الثابتة للسكون عند افلاطون ، ويتلو تلو أرسطو بعد الحقيقى مصدرا لا يقبل ولا يتزعزع وموضوع كل حركة ، ويقول إن الأشياء فى السكون تحب السكـال ، وتتحرك نحو هدفها الفهاى ، فالمعادن نحو الغيات ، والنبات نحو الحيوان ، والحيوان نحو الإنسان .

و يلحظ أن الإنسان يمر بكل هذه المراحل في بطن أمه^(٥) . والمحرك من حيث هو محرك هو نفسه للصدر أو موضوع الحركة أوها معا .

وأيا ما كان فالمحرك ينبغي أن يكون ساكنا أو متحركا ، والقول بأن كل الحركات ينبغي أن تكون متحركة ، يقود العودة إلى القهقرة إلى غير نهاية ، وتلك العودة ينبغي أن تقف للمحرك المتحرك ، وهو المصدر والغاية النهائية لسكل حركة . كما أن الحقيقي وحدة خالصة ، فإذا ما كان للحقيقي كثرة ، حذت الوحدة الأخرى . والحقيقي من حيث كونه خالقا لا يمكن أن يعد إلا وحيدا ، لأن تعددا للخالفين سقوى تعددا للعالم وينبغي أن تدور وأن تتلامس ، فيما بينهما ، وهذا من جديد يستدعى الفراغ وهو مستحيل^(٥) .

وإذا ما عد الحقيقي أصلا فإنه واحد إلا أنه كذلك متعدد ، من وجهة نظر أخرى ، إنه حياة ، قوة وعشق ، وإن كنا لا نستطيع القول بأن هذه السكيفيات ملازمة له ، إنها الحقيقة ، والحقيقة هي .

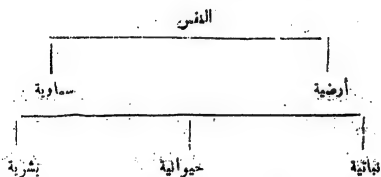
والوحدة لا تمنى أسها واحد ، وإن أصلها يفصلها عن كل الصلات ، وخلافا للمتصوفة وغيرهم من المفكرين ، يقول ملاهادى وبيذل الجهد في تبيان أن اعتقاد الكثرة لا يستبعد عن اعتقاد الوحدة ، بما أن الظاهر لا يعدو أن يكون تجليا لأسماء وصفات الحقيقي . إن هذه الصفات هي الصور المختلفة المعروفة التي تشكل الأصل نفسه للحقيقي .

ومع أن التحدث عن صفات الحقيقي ليس سوى مجرد حديث ، لأن تعريف الحقيقي هو أن تنسب إليه كيفية العدد ، وتلك عملية باطلة تفري بالمدخول في مجال الصلة وهذا وراء الصلة ، والكون بكل ما فيه من تنوع ،

ظل مختلف أسماء وصفات الحقيقي أو نور مطلق لأنه الحقيقة التي تبسط ،
أو كلمة النور^(٦) . إن الكثيرة الظاهرة هي إقارة الظلمات ، أو جعل
الاشياء حادثا ، إن الأشياء متباينة لأننا نراها ، من خلال زجاج مختلف
الألوان ، وهي الأفكار .

وفي هذا الصدد ، يؤيد هادي ما يذهب إليه بإيراد شعر للشاعر الفارسي
جامي يعبر فيه أجل تعبير شعري عن أفكار أفلاطون يمكن إجمالها في أن :
النفس ألواح من زجاج مختلفة ألوانها ونفوسا تنعكس شمس الحقيقة وتبدو
من خلالها هزاء أو صفراء أو زرقاء^(٧) .

وهو في نفسية ، يبدو تقليدا لابن سينا ، إلا أنه يتناول الموضوع بكيفية
أعمق ، وأكثر نظاما وهاهو ذا تصنيفه للنفس :



النفس الحيوانية ثلاث قدر :

١ - حواس خارجية

٢ - حواس باطنة

٣ - قدرة على الحركة : حركات إرادية وغير إرادية

والنفس النباتية لها ثلاث قدر :

١ - حفظ الفرد

٢ - تحصيل الفرد

٣ - إدامة القضا

والحواس الخارجية هي الذوق واللمس والشم والسمع والبصر والصوت
موجود خارج الأذن ، لاني داخلها كما قال بعض المفكرين ، فلو أنه لم
يوجد خارج الأذن ، لما كان في الإمكان إدراك اتجاهه ومداه .

والسمع والبصر أسمى من الحواس الأخرى وللبصر أعلى من السمع
لأن :

— العين يمكن أن ترى الأشياء البعيدة

— وإدراكها هو النور

— تركيب العين أكثر تعقيدا ودقة من تركيب الأذن

— وما يدركه البصر أشياء ، توجد في الواقع ، على حين أن ما يدركه
السمع يشبه اللاوجود .

والحواس الباطنة هي مايلي :

(أ) الحاسة المشتركة ، لوح الروح ، إنها كرئيس وزراء الروح الذي
يرسل خمسين مبعوثين وهي الحواس الخارجية لإحضار أخبار من العالم
الخارجي .. فعمدنا نقول إن هذا الشيء ناعم ، فنحن ندرك كلام
البياض والنعومة على حدة بالفظز واللمس ، ولسكن الحس المشترك هو

الذى يحدد أن هاتين الصفتين موجودتان في نفس الشيء ، والخط الذى ترسمه نقطة تسقط ليس للعين إلا النقطة . ولكن ما هذا الخط ؟ لشرح مثل هذه الظاهرة ، يقول الهادى إنه ينبغي أن نقلمس حاسة أخرى تدرك الإمتداد فى الخط للنقطة التى تسقط .

(ب) القدرة التى تحفظ إدراكات الحس المشترك ، والصور ليس الفكر كالذاكرة . والحكم بأن البياض والنعومة توجدان فى نفس الشيء . يتم بهذه القدرة ، لأنها إذا لم تحتفظ بالصورة الخاصة بالشيء . فإن الحس المشترك لا يمكن أن يدرك المحمول .

(ج) القدرة التى تدرك الفكر الفردية ، فالشاة تدرك عداوة الذئب ، وتفر بعيدا عنه ، إن بعض صور الحياة مجردة من هذه القدرة ، فعلى سبيل المثال الفراشة التى تهوى على الشمعة .

(د) الذاكرة التى تحفظ الفكر

(هـ) القدرة على تجميع الصور والفكر ، فرجل مجنح مثلا . فهذه القدرة حيفة تعمل تحت توجيه القوة التى تدرك الأفكار الفردية ، تسمى التجميع ، وإذا عملت تحت سيطرة العقل ، سميت تفكيرا .

غير أن الروح هى التى تميز الإنسان من الحيوانات الأخرى ، إن هذا الأصل للإنسرية وحدة ، لا وحدانية ، إنها تدرك بنفسها السكلى ، والغاص ، بالحواس الخارجية والداخلية ، إنها ظل الدور المطلق ، وكشفه يجعل بكيفيات مختلفة ، معضمنا السكرة فى وحدته ، ومامن صلة واجبة بين الروح والجسم ، وهذا الأخير ليس وقعا ولا فضائيا ، إنه لا يقبث ويملك القدرة على أن

يحكم الكثرة الزمنية ، وفي الدم تستخدم الروح الجسم التالى الذى يعمل
كالجسم المضى فى حياة اليفطة ، يستعمل الجسم المضى المادى .

وهذا مايفضى إلى أن الروح لا تمس حاجتها لا إلى هذا ولا إلى ذلك ،
وتستعملهما الروح كيفما تشاء . وهادى لا يتابع أفلاطون فى مذهب التناسخ ،
ويطيل فى تفيد صوره المختلفة ، وعنده أن الروح لا تموت ، وتبلغ
مقرها الأصلى - وهو الدور المطلق - وهى تسكل ماها من قدر شيئا فشيئا .
إن المراحل المختلفة لنمو العقل على النحو التالى :

— العقل البظرى أو العقل الخالص :

أولا : العقل القوى

ثانياً : إدراك القضايا الواضحة من نفسها

ثالثاً : العقل الحادث

رابعاً : إدراك الأفكار السكالية

العقل العملى :

أولا : العقبة الخارجية

ثانياً : العقبة الداخلية

ثالثاً : تكوين المادات الفاضلة

رابعاً : الاتحاد مع الله

وبذلك نمو الروح سمو فى سلم الكائن ، حتى تقسم خلود الدور
المطلق وهى تضع فى كلمتها ، وغير موجودة فى ذاتها ، بل فى الحبيب

العقيدة : وما أعجب أن يسكون وألا يكون في وقت معا .

واسكن على الروح حرة في اختيار مسلكتها ؟ إن هادى يتناول العقلائية بالفتنة والتجريح لأشهرهم ، يعطون من الإنسان خالقا مسبقا للشر ، وينسب إليهم تهمة ما يسمى « بالثبوتية المقتضة » ، ويدهى أن لكل شيء مظهرين ، المظهر المضي والمظهر المظلم .

والأشياء تتألف من الدور والظلام ، إن كل شيء حسن يصدر من مظهر النور ، أما الشر فإنما يصدر من الظلمات ، فالإنسان حر ومقيد في الوقت عينه .

إلا أن كل اتجاهات الفكر الفارسي تجد لها كيانا في هذه الحركة الدينية العظيمة في إيران الحديثة :-

والبابية أو البهائية ، التي بدأت كذهب شيعي على يد ميرزا محمد علي الباب الشيرازي (ولد في ١٨٢٠) طائفة الإسلامى ضمت على التوالي من بعد بسبب إزدياد اضطهاد المسلمين للمؤمنين له ، وبفغى البحث عن أصول فلسفة هذا المذهب في المذهب الشيعي الشيعي ، ومؤسسة الشيخ أحمد الذي كان دارسا دوويا متحمسا لفلسفة ملا صدرا ، وتلك الفلسفة التي تناو لها بعدة شروح ، ولقد باين هذا المذهب الشيعي بتأييد الاعتقاد في وجود واسطة تويعد على الدوام بين القاس وبين الإمام العائب ، ذلك الإمام الذي يفتقر ظهوره بشوق وتوق عند الشيعة ، وقد ادعى الشيخ أحمد أنه هو الواسطة ، ولما مات هذا الواسطة الثاني الشيعي ، حاجى كاظم ، انتظر الشيعة بتوق وبفرغ صبر ظهور واسطة جديد هو ميرزا علي محمد الباب ، الذي حضر

دروس حاجى كاظم فى كربلاء ، فأعلن نفسه الواسطة المنتظر ، ونبهه من الشيعة خلق كثير .

وهذا للبته الفارسى الشاب بعد الحقيقة على أنها أصل يقبل ما يميزه من جوهر وصفة ، ويقول إن أول نعمة أو البساط للأصل الذهبى هو الوجود الوجود هو المعلوم ، والمعلوم هو أصل المعرفة ، والمعرفة هى الإرادة ، والإرادة هى المشق . وكالشأن فى رأى ملا صدرا من أن التوافق بين العالم والمعلوم ، يرى الحقيقة من حيث كونها إرادة وعشقا ، وهذا المشق الأولى ، الذى يراه أصلا للحقيقة ، هو السبب فى ظهور السكون فى السكون إلا البساط المشق . وكله إلتاق هذه ، لا تعنى إلتاق من العدم ، كما يقول الشيعة فإن كلمة إلتاق لا تختص بالله وحده (٨)

ويهد قتل على غمد الباب ، خلفه فى دعوته بهاء الله وهو واحد من أخص تلاميذه ، وأعلن نفسه صاحب مذهب جديد ، وهو الإمام الغائب الذى تقبأ الباب بظهوره .

وقد جرد بهاء الله مذهب شيعته الباب من صوفيته الحرفية ، وعرضه فى صورة أكل وأحسن نظاما . وعنده أن الحقيقة المطلقة ليست شخصا ، إنها أصل أزلى حى ، نفاع عليها صفات والحقيقة والمشق ليس إلا ، لأنها أسمى للمعانى التى تصور من معان . إن الأصل الحى يظهر فى السكون الذى يخلق فى ذاته ذرات أو مراكز للوعى وهى على حد قول نجر تشكل تحديدًا أكبر تقديما للمطلق عند هيجل .

وفى كل مركز من مراكز الوعى البسيطة للتباينة ، يستمر شعاع من القور المطلق نفسه . وكما الروح بأن تطوع للواقع تدريجا بمبدأ الفردية ،

وللادة وإمكانياتها الانفعالية والعقلية ، وأن ، تكشف الأضل الغميق ،
هذا الشعاع للعشق الأزلئ الذى يحتفى باتحاده مع السريرة ..

وعلى ذلك فأصل الإنسان ليس العقل ولا السريرة ، إن شعاع العشق
هذا ، وهو مصدر كل انجاة نحو عمل نبيل ونزلة يشكل الإنسان الحق

وهنا نجد أن أثر مذهب ملا صدرا الخاص بتعدد الغيال مائل بوضوح
والعقل فى سلم القطور ، يقبوا دوجة أعلى من الدرجة التى يقبواها الخيال ،
لوح عند ملا صدرا شرطاً واجباً لعدم الفقاء ، وفى كل صور الحياة ، يوجد
جزء روحى ليس يفى ، وهو شعاع العشق الأزلئ ، وليست له صلة مستووية
بالسريرة أو العقل ، وله الحياة بعد ممات الجسد ، إن انخلاص وهو عند
بوذا يحكم ذرات العقل باخاد الرغبة وهو عند بهاء الله يوجد باكتشاف
أصل العشق الذى يحتفى فى ذرات السريرة^(٩)

وكل منهما يفتقوا على قبول أنه بعد الموت تظل الأفكار وطبايع
الناس باقية ، وهى تخضع لقوى أخرى لها طابع مشابه ، فى العالم الروحى ،
منتظرة فرصة أخرى تجد فيها ركيزة جسمانية مناسبة لها حتى تداوم على
عملية اكتشاف (بهاء الله) وتدمير (بوذا) .

وعند بهاء الله أن فسكرة العشق أسعى من فسكرة الإرادة . أما
شوبنهاور فسكان يرى الحقيقة على أنها إرادة مجبرة على التوضع بتأفم
من ميل إلى الإلثم يوجد فى طبيعته وجوداً خالداً ، فالعشق أو الإرادة ، ليس
من شوبنهاور وبهاء الله لها الوجود فى كل ذرة من ذرات الحياة ، ولسكن

سبب هذا الوجود هو الاحتياج بازدهار النفس ، في حالة ، والميل المعنى
الذى لا يفسر في حالة أخرى .

إلا أن شوبنهاور يلتمس فسكراً إزمعية خاصة ، كيما يفسر تموضع
الإرادة المبدئية ، ومبلغ على أن بهاء الله ، لا يتفاضل له من المبدأ القائل
بأن تجلى ذات المشق الأزل بتحقق في السكون .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خاتمة

ولنعمد إلى تلخيص بحثنا . لقد رأينا أن الروح الفارسية كان لها أن تقدم على الدخول في صراع مع نوعين مختلفين من الثنوية : الثنوية الجوسية قبل الإسلام ، والثنوية اليونانية بعد الإسلام ، وإن كانت المسألة الأساسية الخاصة بتنوع الأشياء باقية على ما هي عليه .

إن موقف المفكرين الفرس قبل الإسلام موقف موضوعي تمام المعنى ، وتلك هي العلة في أن نتائج جهودهم العقلية مادية في قلة أو كثرة .

ومع كل ، فإن هؤلاء المفكرين قبل الإسلام أدركوا في وضوح أن المبدأ الأصلي ينبغي أن يتصور بكيفية حركية . فعند زرادشت أن الروحين الأولين تعملان ، ويرى ماني أن مبدأ النور سلبي ومبدأ الظلمات عدواني . إلا أن تحليلهما للعناصر المختلفة التي يتشكل منها السكون قد يثير الضحك بسذاجته ، إن تصورهما للسكون معيب إلى حد بعيد من وجهة نظر دراسة الظواهر في حالتها الراهنة بفض النظر عن تطورها أو تغيرها وفي مفهومها تقطعتان ضعيفتان هما : الثنوية المحضة وعدم التعامل .

ولقد كان إصلاح هذا الفساد بفضل الإسلام فيما يختص بالمقطة الأولى ويدخل الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالآخرى .

إن ظهور الإسلام ودراسة الفلسفة اليونانية أوقفنا عند حد الاتجاه نحو الفكر الواحدى وكان له في البلاد وجود ، إلا أن هاتين القوتين ساهمتا في تبديل الموقف الموضوعي المميز للمفكرين الأوائل ، وأيقظتا الذاتية المستترة

التي بلغت في النهاية ذروتها في وحدة الوجود المتجاوزة للحد في بعض المذاهب الصوفية .

وقد بذل الفارابي قصاره في التوصل من الثنوية بين الله والمادة بجعل المادة مجرد إدراك مشوش للروح ، وقد أنكر ذلك الأشاعرة كل الإنكار ودعوا في تعاليمهم إلى مثالية تامة .

أما أتباع أرسطو فداوموا على الاستسكان بهيولا معلهم أرسطو ، وعد الصوفية العالم المادى مجرد خيال محال ، أو أنه ما تستوجب به معرفة الله . ولما أن نؤكد بلا خشية أنه بفضل مثالية الأشاعرة ، أن الروح الفارسية تخطت وسيطرت على الثنوية القريبة لله والمادة ، وعززت بأفكار فلسفية جديدة ، وعادت إلى الثنوية القديمة الخاصة بالدور والظلمات .

والشيخ الإشراق جمع بين الموقف الموضوعى للمفسرين الفرس قبل الإسلام والموقف الذاتى لأسلافه المباشرين ، ويوضح من جديد ثنوية زرادشت في صورة أكثر فلسفية وروحانية . إن منهجه يعترف بمقاييس الموضوعات وكذلك الأشياء . وبهذه المذاهب الواحدة تفترض كثرة وحيد محمود الذى كان يقول إن الحقيقة ليست واحدة ، بل كثرة لأنها وحدات حية أولية ترتبط بكيفيات مختلفة ، وتسدو إلى السكالم وهي تعرج في سلم من صور صاعدة .

إن رد فعل وحيد محمود لم يكن لإظاهرة مؤقته . والصوفية الآخرون كما هو شأن الفلاسفة بالمعنى الحق غيروا أو تركوا أو انصرفوا عن نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة شوثافيشيا . وعند المفسرين الأكثر تأخرًا في زمانهم ، نجد حركة من الأفلاطونية الحديثة إلى الأفلاطونية

الحقة وهي التي تقرب من فلسفة ملا هادى . ولكن الإدراك المحض
والتصوف الحالم حاقت بهما هزيمة ماحقة من جراء البابية ، التي على الرغم
من الإضطراب تشكل كل الاتجاهات الفلسفية والدينية للماضى وتوقظ
الروح للشعور بالحقيقة الصلبة للأشياء . وإن كانت ذات طابع عالمى واسع
وغير محلى مطلقا ، ولكن كان لها أثر عظيم على الروح الفارسية .

إن الطابع غير الصوفى والسمة العملية للبابية سبب قديم ولا ريب لتقدم
الإصلاحات السيماسية فى إيران الحديثة .

هوامش الكتاب

هوامش الكتاب

(١) يذهب بعض العلماء الأوربيين إلى أن زرادشت ليس سوى شخصية أسطورية ، ولكن بعد أن أصدر الأستاذ جاكسون دراسته الرائعة لحياة زرادشت ، هذا الرأي القائل لا يثبت على الفقد الحديث .

Essais, p. 303 (٢)

(٣) في البداية ، وجد توأمان ، أوروغان ، وكان لكل منهما عمل

خاص به Yas XXX, I

(٤) إن خير روح من أرواحي خلقت بالتعبير بالسكامة ، كل الخليقة

الغيرة Yas. XIX, 9

(٥) إن هذه الفقرة المعتمدة من البند هوشن ، الفصل الأول ، تشير إلى

فكرة الزنديق وبين الأصليين وجد فضاء وهذا ما يسمى الهواء .

(٦) الشهرستاني ، طبعة لندن ١٨٤٦ صفحة ١٨٢ - ١٨٥

(٧) ابن حزم : طبعة القاهرة ، الجزء الثاني صفحة ٣٤

(٨) إن رأى إردمان فيما يتعلق بتأثير الزرادشتية على الفكر اليوناني

تستحق النظر وإن كان ميل يقول بعدم احتمالها ، وإن ما يخدم

هذه القوة التي يسميها بذرة كل ما يحدث ومقياس كل نظام تسمى

اللغات وهذا ما نسب إلى مجوس الفرس وهي تتصل بميتولوجيا

بلادهم وفي حقيقة الأمر بلا تغيير للتفسير حينما يضع أبولون

و ديونوسوس إلى جانب زيوس أي الفار النهائية على أنهما مظهران

لطبيعته . تاريخ الفلسفة الجزء الأول صفحة ٥٠ . ولعله بسبب من هذا التأثير الذى يكتنفه الشك للزرادوشية على هرقليلط بعد لاسال فى كتابه تاريخ مسائل الفلسفة الجزء الثانى صفحة ١٤٧ يرى أن زرادوش واثد لميجل ، ويقول إردمان فيما يتعلق بأثر زرادوش على فيثاغورث : إن وضع الأرقام الفردية فوق الأرقام الزوجية قد نجاه جلاديش فى مقارنته بين الميادى الصينية والفيثاغورية ، كما أنه بوضع هذه الأرقام متواجبة ، نجد الثور والظلمات ، والغير والشر ، وقد أدى هذا فى الماضى والعاصر إلى الظن بأنه مستقار عن الزرادوشية ، الجزء الأول ص ٣٣

(٩) بين المفكرين الإنجليز المحدثين ، يذهب برادلى إلى أنه لا حاجة يشبه مالمزادوشت لنظري المفعزى الأخلاقى لفلسفة برادلى ، يقول سورلى : إن برادلى مثل جرين ، له عقيدة فى الحقيقة الأزلية ، يمكن أن تسمى روحية ، من حيث إنها ليست مادية ، وهو مثل جرين بعد العمل الخلقى للإنسان مظهراً — ويسميه جرين إعادة تشكيل لهذه الحقيقة الأزلية . ولكن تحت هذا هوة عميقة من الفوارق ، إنه يرفض استخدام افظه الخاص لشبهية مطلقه لشخصية الإنسان ويظهر النتيجة التى يكتنفها الخفاء عند جرين أن الخير مثل الشر عند الإنسان والعالم مظاهر للمطلق . (الأخلاق ص ١٠٠ — ١٠١) .

(١٠) لا يفنى أن نخلط بين هذا وبين عدم الوجود عند أفلاطون . فمعد زرادوشت إن كل صور الوجود تصدر من القوة الخالقة

لروح الظلمات وليست حقيقية ، وما ذلك إلا لأن النصر النهائي
لروح النور ليس له إلا وجود مؤقت .

(١١) إن مذهب ميتراف كان مظهراً للزرادوشتمية وقد انتشر في العالم
الروماني في القرن الثاني وأتباع ميتراف كانوا يعبدون الشمس التي
يعدونها الشفيح العظيم للشمس ، ويظنون أن النفس الإنسانية
جزء من الله وأن الأخذ بطقوس عجيبة يمكن أن يؤدي باتحاد
النفوس بالله .

(١٢) جايجر : حضارة الآريين في الشرق ، الجزء الأول ص ١٢٤

(١٣) هوج — مقال ص ٢٠٦ ، يشبه هذه الأفسكار الحامية المحافظة
بأفسكار أفلاطون . ولا ينبغي فهمها على معنى القوالب التي تسكب
فيها الأشياء ، فضلاً عن أن أفسكار أفلاطون أزلية ، غير زمانية
ولا فضائية .

(١٤) إن فكرة النفس عند الصوفية ثلاثية الأجزاء ، فمقدم أن النفس
تتألف من العقل ، والقلب ، والروح . والقلب في نظرهم هو في
الوقت عينه مادي وغير مادي أو على الأصح لا هذا ولا ذاك ، إنه
بين النفس والعقل وهو جارية لمعرفة أسمى . ولعل كلمة السريرة
التي يستعملونها شبيهاً بكل تقترب في معناها من معنى القلب عند
الصوفية

(١٥) جايجر : الجزء الأول ص ١٠٤ ونظام تشكيل الكون عند الصوفيا
له مبدأ مشابه لما يتفق بالمظاهر المختلفة للوجود حينما تدور النفس
في السماء ، فإنهم يحصون الخطوط التالية ، إلا أن تعريفهم لـ شكل

خطة يختلف بعض الشيء : عالم الناسوت وعالم الملوكوت ، وعالم الجبروت ، وعالم اللاهوت ، وعالم اللاهوت . ويحتمل أن يكون الصوفية قد استعاروا هذه الفسكرة من يوحى الهند الذين يعرفون بالخطط الصعب التالية ، [انظروا آنى ييزانت ص ٣٠] : خطة الجسم الطبيعى ، خطة الأثيرى المزدوج ، خطة الهوىية ، خطة الطبيعة الإنشائية ، خطة الفكر ، خطة النفس الروحية .. العقل ، خطة الروح الخالصة .

(١٦) مصادر رجم إليها : نص محمد ابن اسحاق الذى نشره فلوجل ص ٥٢ -- ٥٦ الميعقوبى طبعة هوسبا سنة ١٨٨٣ الجزء الأول ص ١٨٥ - ١٨١ ، ابن حزم كتاب الفصل فى الملل والنحل طبعة القاهرة الجزء الثانى ص ٣٦ ، الشهرستانى طبع لندن ١٨٤٦ ، ١٨٨ - ١٩٢ .

(١٧) مصادر رجم إليها : سهاست نامه لفظام الملك طبع باريس ١٨٩٧ ص ١٦٦ - ١٨١ ، الشهرستانى طبع كريتون لندن ص ١٩٢ - ١٩٤ ، الميعقوبى طبع هوسبا سنة ١٨٨٣ الجزء الاول ص ١٨٦ ، البيرونى طبع لندن ١٨٧٩ ص ١٩٢ .

(١٨) إذا رأيت على الحقيقة ، فينبغى تمهيز خمس فسكو مختلفة فى الفترة بين ٤٠٠ سنة قبل الميلاد نبعد أن الفسكرة المانوية التى ظهرت فى الظلام ، إلا أنها داعت ذبوعا واسما ولمكن فى وسط السكم:وث ، هنالك : تاريخ العقائد المسيحية الجزء الخامس ص ٥٦ ومن للمناقشة المعارضة لامانوية: برزت الرغبة فى تصور صفات الله على أنها مطابقة ، وترتب على ذلك عدم قبول الله للتجزئة . نفس المرجع الجزء الخامس ص ١٢٠ . وبعض المصادر التى تتضمن معلومات عن

فلسفة مائى مثل إيفران سيورس الذى ذكره بيفان فى مقدمته إلى
ترتيب النفس هذه المعلومات تقول لها إنه تلميذ الغفوصى
سربانى .

(١٩) وما يروق أن نقارن بين فلسفة مائى الخاصة بالطبيعة وفكرة
الخلق الصيفية ، وبقاء عليها كل المخلوقات تصدر من اتحاد يان
وبانج إلا أن الصيفيين يصفون هاتين الوجدتين فى وحدة عليا
تس تى كيه ، أما عند مائى فإن هذا الانضمام ليس ممكنا ، لأنه لم
يكن يستطيع تصور شيء له طبيعة مناقضة يمكن أن يصدر من
نفس المصدر .

(٢٠) سأت توماس السكونى يعرض وينقد العوامل الأولى عند مائى
على النحو العالى إن كل شيء يبحث ، بل إن مبدأ الشر كذلك
يبحث ، إلا أن كل شيء إنما يبحث عما يحفظه ، وكذلك شأن
مبدأ الشر ، وكل ما يطلب خيرا . إن حفظها هو أن كل شيء يبحث
والحفاظة على النفس حسنة ولستكن مبدأ الشر يبحث عما يحفظه ،
ويبحث مبدأ الشر خيرا . وهذا ما يبين وجود اتفاق ضمنى الله
ومخلوقاته [الكتاب الثانى ص ٣٠٥ ترجمة ريكاوى] .

(٢١) إن للذهب الزروانى وجد فى إيران فى القرن الخامس قبل الميلاد
[انظر ز د م ج ص ٥٦٢] .

٢ — الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون فى إيران

(١) د . بور فى كتابه فلسفة الإسلام ، يعرض عرضا وافيا لفلسفة
الفارابى وابن سينا . إلا أن عرضه لفلسفة ابن مسكويه فى حدود

تعاليمه الأخلاقية : ولقد تصديت لفسكره الميتافيزيقى وهو أكثر
تريبيا واستقامة من فسكر الفارابى ، وبدلا من أن أكرر أفلاطونية
ابن سينا العديفة ، حددت فى اجمال ما أعدده مشاركة أصوله له
فى فسكر بلادهم

(٢) المتوفى عام ١٠٣٠

(٣) توفى السرخش فى سنة ٨٩٩ . وكان تلميذا للفيلسوف العربى
السكندى ومن أسف أن مؤلفاته لم تبلىنا .

(٤) مولانا شبلى : علم الكلام ص ١٤٢ حايدر آباد

(٥) المتوفى فى سنة ١٣٠٧

(٦) هذه الفقرة من العشق ضمن مؤلفات ابن سينا فى مكتبة المتحف
البريطانى ، وقد نشرها ميرين فى عام ١٨٩٤

(٧) البهيمى ، الجزء ٢٨ أ

٣ - تقدم وانهايار العقلانية فى الإسلام

(١) فى العهد العباسى اعتنق كثيرون فى حقبة مذهب مانى ، الفهرست ،
لابيزج سنة ١٨٧١ ص ٣٣٨ ، انظر كذلك ما للمعتزلة لأرنولد
ولايبزج سنة ١٩٠٢ ص ٢٧ . وفيه يتحدث المؤلف عن مناقشة بين
الحذيل وصالح ، الثوى : أنظر كذلك اللاهوت الإسلامى
لأسكدونالد ص ١٣٣ .

(٢) لقد انتسبت المعتزلة إلى جمعيات مختلفة ، وكان عدد منهم
فارسي الأصل أو الدار ، وواصل بن عطاء مؤسس المذهب كان

فارسيا : انظر براون الجزء الأول ص ٢٨١ . وفون كريم يرد
إصلهم إلى المفاشيات الدينية في العصر الأموي . لم يكن مذهب
الاعتزال فارسها في الأصل ولكن الحقيقة على ما يلحظ براون [الجزء
الأول ص ٢٨٣] أن تماليم الشيعة والتدريسة كانت موافقة لعمالهم
الذائعة في إيران . غير أن حسن الأشعري وهو العدو اللدود للمعتزلة
هو للشيعة من يستعشرون .

(٣) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٤٠

(٤) د . فرانكل : كلام المعتزلة ، فيما ص ١٣ نسخة ١٨٧٢

(٥) الشهرستاني : طبع لندن ص ٤٨ . انظر كذلك شتاينر المعتزلة

ص ٥٩ .

(٦) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٧ ، انظر كذلك

الشهرستاني طبع لندن ص ٤٢

(٧) شتاينر المعتزلة ، لا يزوج ١٨٦٥ ص ٧٥

(٨) نفس المصدر ص ٥٩

(٩) الشهرستاني ، طبع لندن ص ٣٨

(١٠) ابن حزم : طبع القاهرة الجزء الخامس ص ٤٢

(١١) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٨

(١٢) شتاينر المعتزلة ص ٨٠

(١٣) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٨

(١٤) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٤ - ١٩٧

(١٥) نفس المصدر : الجزء الرابع ص ١٩٤

(١٦) الشهرستاني : طبع لندن ١٤٠٠

(١٧) في بحث عن مذهب الذرة عند العقلايين الإسلاميين ، كان اعتمادى على مؤلف أدثر بهرام : كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبقاديين .

(١٨) ماكدونالد : اللاهوت الإسلامى ١٦١

(١٩) ابن حزم : في كتابه الفصل في الملل والنحل يمد مذاهب أهل البدعة صراعا دائما مع ذلك النيز العربى الذى حاول القوس الخليفة أن يرفعه بهذه الوسيلة السلطوية : أنظر كتاب تاريخ الأفسكار السائدة في الإسلام لقون كريم سنة ١٠٠٠ - ١١٠٠ وفيه ذكر المعالم القوطية .

(٢٠) الشهرستاني : طبع لندن ١٤٩٠

(٢١) جاويدان كبير ، الجزء ١٤٩

(٢٢) نفس المصدر ، الجزء ٢٨٠

(٢٣) » » » ، ٣٦٦ ب

(٢٤) » » » ، ١٥٥ ب

(٢٥) » » » ، ٣٨٢ ا

(٢٦) فصلة من ابن عسار [ميرين] : أعمال الجلسة الثالثة للمؤتمر

العالمى للمستشرقين ٢٦١

(٢٧) شيبتا : في تاريخ أبى الحسن الأشعرى ٤٠ - ٤٣ . وابن خليفان

[جوتنجن سنة ١٨٣٩] الجيائى حيث يرد تاريخ مجادلانهم

(٢٨) شيبتا : ٧ .

(٢٩) الشهرستاني : طبع لندن ص ٦٩

(٣٠) مارتان شرايدر : في تاريخ الاعتزال ، أعمال المؤتمر الثامن العالمي

المستشرقين سنة ١٨٨٩ ص ٨٢

(٣١) نفس المصدر . الجزء الثاني سنة ١٨٩٣ ص ١١٣

(٣٢) أنظر البحث الرائع عن مميزات الأشاعرة لمسكادونا في كتابه

اللاهوت الإسلامي ص ٢٠١ ، وكذلك مولانا شبلي : علم الكلام

ص ٦٠ ٧٢

(٣٣) لوتز ، وهو آخذ بمذهب الذرة ، إلا أنه لا يقصور الذرات نفسها

على أنها مواد ، لأن الاتساع كما هو الشأن في جميع المقاصر ، يفسر

بالعمل المتبادل للذرات ، وهذه الذرات لا تستطيع أن تمتلك هذه

الخاصية . مثل الحياة ، والكهفيات التعبيرية ، فالوجود المحسوس

للاتساع مرده إلى تمازج نقاط القوة ، ينبغي أن نتصور على أنها

نقطة الانطلاق للعمل الداخلي للسكان الأول اللامتناهي . هو فنتج

الجزء الثاني ص ٥١٦ .

(٣٤) شبلي : علم الكلام ص ٦٤ - ٧٢

(٣٥) الشهرستاني : طبع لندن ص ٧٢

(٣٦) هذا العمل وهو مؤلف الغزالي لإحياء علوم الدين يشبه شيئا هو من

القوة ملحوظا بمقلات مبهج ديكارت ، إلى حد أنه إذا ما كانت

ترجمة قد أجزجت في عهد ديكارت افطن الناس جميعا إلى أن

ديكارت كان متحلا . لويس : تاريخ الفلسفة الجزء الثاني ص ٥٠

(٣٧) مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية ص ١٠٣

(٣٨) الميقذ من الضلال ص ٣

(٣٩) نقد السير سيد أحمد لفكرة النفس عند الفزالي : الفطر في بعض

مسائل الإمام أبي حمد الفزالي عمرة ٤ ص ٣ .

(٤٠) ابن حزم : الجزء الخامس ص ٦٣ - ٦٤ ، حيث يزود المؤلف نقداً

لهذه التجربة .

(٤١) مشكاة الأنوار : الجزء ٣

(٤٢) اعتماداً على هذا الرأي ، يورد المزال حديثاً فهوياً ، نفس المصدر

الجزء العاشر

(٤٣) ويقول البيروني في قبول هذا مايلي ويؤلف تماثيل أتباع أربابها طاع

وحسبنا أن نعلم ما أنارت به أشعة الشمس . وكل ما يوجد وراء ذلك

حق وإن وجد لا يتسع لا حده ، فمن لا نستطيع أن نستجده ،

لأن ما تبقته أشعة الشمس ، لا تذكر الحواس ، وما لا تذكر الحواس

لا نستطيع له معرفة .

(٤٤) علاوة على ذلك فإن الحقيقة عند ابن الهيثم إنما كان . فقط ما عرض

كأداة لقدر الإدراك الحسي ، واتق تعلقه عن العقل ، وبذلك تشكل

الادراك وقد استقام منطقياً . نفس المصدر عمرة ١٥٠

٤ - الجدال بين المثالية والواقعية

(١) شرح محمد بن مبارك للحكمة الدين : الجزء ٥

(٢) شرح الحسيني للحكمة الدين : الجزء ١٣

(٣) شرح الحسيني للحكمة الدين : الجزء ١٤ ب

- (٤) ابن مبارك ، الشرح . الجزء ٨ ب
 (٥) نفس المصدر : الجزء ٩ ا
 (٦) » » : » ٢٠ ا
 (٧) » » : » ١١ ا
 (٨) » » : » ١١ ب
 (٩) » » : » ١٤ ا
 (١٠) » » : » ١٤ ب
 (١١) » » : » ١٥ ا
 (١٢) » » : » ١٥ ب

٥ — التصوف

(١) جاءنا الخبر أن فالير انهزم وهو الآن أسير سايوز . إن تهديدات
 الفرنجة والجرمان واليهود والفرنس كل منها أبشع هولاً وبشاعة من
 غيره لروما المنهدة . أفلوطين وفلاكسوس ، ذكر مع فوغان ،
 وهالف هورس مع الصوفية ص ٣٣

(٢) غلبصر الجذب الذي كان يمكن أن يصل بعض الأرواح طارح في
 الظلام عقد من أخذوا من بعد الأفلاطونية الحديثة ، بحيث أصبح
 نظاماً بسيطاً للتفكير دون أن يحقق للأشياء نقماً . يقول ويتسكار
 » إن الجذب العتوق لم يكن موضع اعتبار منذ أعلام المدرسة
 المتأخرة على أنه أسهل في البلوغ وإنما أصعب ، وقد دأبوا على هذه

لا شيء أقل من الممكن للبلوغ على تلك الأرض ، في الأفلاطونية

— الحديثة ص ١٠

(٣) قرآن : ٢ ، ١٥١

(٤) قرآن : ٢ ، ٣

(٥) قرآن : ٥١ ، ٢٠—٢١

(٦) قرآن : ٥٠ ، ١٦

(٧) قرآن : ٢٤ ، ٣٥

(٨) قرآن : ٦٢ ، ٢

(٩) قرآن : ٨٨ : ١٧—١٩

(١٠) قرآن : ١٩ ، ٩٠

(١١) فيبر يذكر القالى أخذاً عن لاسن : ترجمة البيروني كتابه الهندجالي إلى العربية في مستهل القرن الحادى عشر ، ويبدو كذلك أنه ترجم كتاب لاسترا ، وإن كانت المعلومات التى لدينا عما يتضمن هذا الكتاب لا تتفق مع الكتب السنسكريتية الأصلية . فى تاريخ الأدب الهندى ص ٢٣٧ .

(١٢) جميع نيكولاسون التعريفات المختلفة للأصوف : انظار ج ر ا س أبريل سنة ١٩٠٦

(١٣) مشنوى جلال الدين الرومى مع شرح بحر العلوم — لوكونو — الهند سنة ١٨٧٧ ص ٩

(١٤) فيما يختص بتقديم البوذية يقول جايجر : من المعلوم أنه فى العصر

التالى للاسكندر ، كانت للبوذية الرجحان فى شرق ايران وكان لها
 اتباع حتى فى طبرستان ومن المقطوع به أن كثيرا من كهنة البوذية
 فى بلخ : وهذا الوضع الذى ربما كانت بدايته فى القرن الأول
 قبل المسيح دام إلى القرن السابع للميلادى . وفى تلك الحقبة من الزمن
 وضع ظهور الإسلام وحده حد النهاية للبوذية فى كابول وبلخ
 وفى هذا العهد يغنى علينا أن نتأمل أسطورة مولد زرادوشث على
 نحو ما ذكر بار دقيقى : حضارة الإيرانيين فى الشرق الجزء الثانى

١٧٠

(١٥) النسقى : المقصد الأنقى : الجزء ٨ ب

(١٦) نفس المصدر : الجزء ١٠ ب

(١٧) » » : » ٢٣ ب

(١٨) » » : » ٣ ب

(١٩) » » : » ١٥ ب

(٢٠) ويتسكار : الأفلاطونية الحديثة ص ٥٨

(٢١) نفس المصدر ص ٥٧

(٢٢) دبستان . الفصل ٨

(٢٣) الجزء الأول ص ٣٦٧

(٢٤) شرح الأتورية . شرح المروى على حكمة الإشرافى للاشراق .

الجزء ١٠

(٢٥) نفس المصدر . الجزء ١١ ب

(٢٦) » » : » ٢٤ ب

(٢٧) نفس المصدر . . . الجزء ٥٧ ب

(٢٨) ٦ ب

(٢٩) ٩٢ ب

(٣٠) ٨٢ ب

(٣١) ٨٧ ب

(٣٢) ٨١ ب

(٣٣) في الإمكان أن أعرض هنا صورة تفكير أقل روحانية لمهيج تفكير الإشرافي المسمى في المقصد الأقصى يصف عبارة للفكر الصوفي ترتد إلى الثنوية المادية القديمة عند ماني - إن الآخذين بهذه الفسكرة ذهبوا إلى أن النور والظلام الواحد مفهوم أساس للآخر . وهما في حقيقة الحال نهران يمتزج الواحد منهما بالآخر امتزاج الزيت باللبن (المقصد الأنعمى الجزء ١ ، ٢) ، وبذلك يتولد الاختلاف في الأشياء . والمثل الأعلى للعمل الإنساني أن يتحرر من دنس الظلام . وحرية النور بالنسبة للظلام يعنى الرعى الخاصة للنور من حيث هو نور .

(٣٤) الإنسان الكامل . . . الجزء ١ ص ١٠

(٣٥) الإنسان الكامل . . . الجزء ١ ص ٢٢

(٣٦) مايتسون . معاومات على دراسة اللاهوت الألماني ص ٤٣

(٣٧) هذا مايشبه كثيرا فكرة برهما كظاهرة للفيدانتا وانطالق الشخصى أو برجا بانى لفيدانتا هو المرحلة الثالثة للسكانن المطلق أو

لبرهما . ويسدو أن الجيل يقبل نوعين من برهما : بكيفية أو بدون كيفية مثل سمكرا وبدياننا . فمفده أن عملية الخلق هي في الأصل تخفيض للفكر المطلق ، وهي (أبت ، أو من حيث هي مطلقة و (ست) ، ومن حيث هي ظاهرة ومحددة . بذلك . وعلى الرغم من هذه الواجدية للاطقة ، يميل إلى رأى مشابه لرأى رمديجا ويلوح أنه يرتضى أن تكون حقيقة النفس الفردية وكأنه يستنتج خلافا لسمكرا أن أشواذي وطقسه واجبان ، وحتى بلوغ المعرفة العليا .

(٣٨) الإنسان السكامل . الجزء ١ ص ٤٠

(٣٩) الإنسان السكامل . الجزء ١ ص ٤٨

(٤٠) لا نستطيع أن نشعل النار التي في القلب عندما نريد

(٤١) الإنسان السكامل . الجزء ١ ص ٨

٦ - الفكر الفارسي المتأخر

(١) أسرار الحكم ص ٦

(٢) نفس المصدر ص ٨

(٣) د د د ص ٨

(٤) د د د ص ١٠

(٥) د د د ص ٢٨ - ٢٩

(۶) » » » ۱۵۱

(۷) » » » ۱۵۲

(۸) عیاس افندی ، فصل « الفلسفة وعلم النفس » .

» بسم محمد الله «

صدر الدكتور حسين مجيب المصري

- فارسيات وتركيات
القاهرة ١٩٤٨
- من أدب الفرس والترك
» ١٩٥٠
- تاريخ الأدب التركي
» ١٩٥١
- شمعة وفراشة [شعر]
» ١٩٥٥
- وردة وبلبل [شعر]
» ١٩٥٨
- في الأدب العربي والتركي [دراسة في الأدب الإسلامي
المقارن]
» ١٩٦٢
- حسن وعشق [شعر]
» ١٩٦٣
- همسة ونسمة [شعر]
» ١٩٦٤
- رمضان في أشعر العربي والفارسي والتركي [دراسة في
الأدب الإسلامي المقارن]
» ١٩٦٥
- في الأدب الإسلامي، فضولي أمير الشعر التركي القديم
» ١٩٦٧
- صلات بين العرب والفرس والترك [دراسة تاريخية
أدبية]
» ١٩٧٠
- إيران ومصر عبر التاريخ
القاهرة ١٩٧٢
- سلمان الفارسي عقد العرب والفرس والترك
» ١٩٧٢

- في السماء، [الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب جاويد
في القاهرة ١٩٧٣]
فنامة لمحمد إقبال]
- أبو أيوب الأنصاري عند العرب والترك » ١٩٧٤
- هدية الحجاز - الترجمة المنظومة عن الفارسية » ١٩٧٥
لكتاب [أرمغان حجازي]
- إقبال والعالم العربي [بالعربية والإنجليزية] » ١٩٧٦
- صباح [شعر بالفارسية مع ترجمته إلى شعر بالعربية] لاهور ١٩٧٨
- للمجمع الجسامع ، اوردو - عربى ، بالاشتراك مع
كراتشي ١٩٧٨
حسن الأهطلی
- روضة الأملار [الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب
گلشن راز جديدي لمحمد إقبال] مع دراسة مقارنة
في القاهره ١٩٧٧
- إقبال والقرآن [دراسة قرآنية مقارنة] » ١٩٧٨
- مشرق زمين در آئینه الترجمة الفارسية عن الفرنسية لكتاب
L'Orient dans un Miroir للمجمع الدين بامات ميلانو ١٩٧٩
- الأدب التركي » ١٩٧٩
في القاهرة
- في الأدب الشعبي الإسلامي المقارن » ١٩٨٠

- إقبال بين المصلحين الإسلاميين القاهرة ١٩٨٠
- شوق وذكوى [شعر] ١٩٨١ »
- المولد الشريف [الترجمة المفظومة عن التركية المفظومة
المولد الشريف لسلیمان جلبی مع شرح وتعليق
ودراسة مقارنة] ١٩٨١ »
- الأدب الفارسي القديم . ترجمة عن الألمانية لكتاب
Geschichte der persischen Litteratur
لباول هورن مع تقديم وتعليقات القاهرة ١٩٨٢
- صولفون بركل ، وردة ذابلة [شعر بالتركية مع ترجمته
إلى شعر بالعربية] ١٩٨٤ »
- بين الأدب العربي والفارسي والتركي [دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن] ١٩٨٥ »
- أثر الفوس في حضارة الإسلام [دراسات في الحضارة
الإسلامية] القاهرة ١٩٨٥
- مصر في الشعر التركي والفارسي والعربي [دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن] ١٩٨٦ »
- موجة وصخرة [شعر] ١٩٨٦ »
- ماوراء الطبيعة في إيران
لمحمد إقبال (ترجمة عن الفرنسية) ١٩٨٧ »

يصدر له :

للرأة في الشعر العربي والفارسي والتركي (دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن)

قاموس الدولة العثمانية

أدب اللغة الأوردية لبيلى (ترجمة عن الإنجليزية مع تعليق)

خاتمة

(ما وراء الطبيعة)

فهرست

الموضوع	الصفحة
مقدمة المترجم	٥
مقدمة	٤٩
الثنوية الفارسية	٥٢
زرادشت	٥٥
ماني ومزدك	٦٢
نظرة الى الراء	٦٩
ظهور الاسلام ودخول الفكر اليوناني	٧٢
الارسطيون والافلاطونيون المحدثون في ايران	٧٣
ابن مسكويه	٧٦
ابن سينا	٨٥
ازدهار وانهيار العقلانية في الاسلام	٩١
حركات الفكر المعاصر	٩٧
رد الفعل ضد العقلانية والأشاعرة	١٠٤
الجدل بين الثنوية والواقعية	١١٤
طبيعة المعرفة	١٢١
طبيعة عدم الوجود	١٢٢
« التصوف » أصل وتزكية القرآن للتصوف	١٢٥
مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة	١٣٦
الحقيقة من حيث كونها جمالا	١٣٧
الواقعية من حيث كونها نورا أو فكرا	١٤٣

الموضوع	الصفحة
الأنطولوجيا (أى ما يعرف بالأشياء بالذات)	١٤٨
الكسمولوجيا أى مبحث القوانين العامة التى تتحكم فى الكون وفى	
تكوينه	١٥٢
علم النفس	١٥٧
الحقيقة من حيث كونها فكرة	١٦٤
الجبالى	١٦٤
الفكر الفارسى المتأخر	١٧٩
خاتمة	١٩٤
مزامش الكتاب	٢٠٠

شكر

أتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ / أحمد سالم .
لتعاونه معي في تصحيح تجارب طبع هذا الكتاب .
وإلى الأستاذ / محروس جوده لقراءته لي ملاحظات دق خطها .

المشروع القومى للترجمة

- ١- المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :
 - ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
 - ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
 - ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
 - ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
 - ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
 - ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومي للترجمة

١- اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانتيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	شوقي جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	اتجا كارتيكتيكوفا	أحمد الحصري
٥- ثريا في غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللساني	ميلكا إيفيتش	سعد مصلوح يوفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الانطكي
٨- مشعل الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو. س. جودي	محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار جينيت	محمد متمم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي
١١- مختارات شعرية	فيسوفا شيمبوريسكا	هنا عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديفيد براونستون وأيرين فراك	أحمد محمود
١٣- نيانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسي للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد اوسى سميث	أشرف رفيق عفيفي
١٦- أثنية السوداء (ج١)	مارتن برنال	يكرافند أحمد عثمان
١٧- مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوي
١٨- الشعر النسائي في أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	تيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يعنى طريف الخولي وبدوي عبد الفتاح
٢١- خوخة وآلف خوخة وقصص أخرى	صمد يهرتجي	ماجدة الفناشي
٢٢- مفكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصري
٢٣- تجلي الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارندر	يكر عباس
٢٥- مثوى	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشري الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨- رسالة في التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩- الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانتيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامي	جان سوفاجيه - كلود كايين	عبد الستار الطنجي وعبد الوهاب طرب
٣٢- الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمي
٣٣- التاريخ الاقتصادي لأفريقيا الغربية	أ. ج. هويكنز	أحمد فؤاد بليغ
٣٤- الرواية العربية	روجر آلن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحداثة	بول ب. ديكسون	خليل كلفت
٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٢٧-	واحة سيرة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٢٨-	نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٢٩-	الصد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين بارير	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتايفر باث	المهدي أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	الدوس هكسلي	مارلين تاندرس
٤٥-	التراث المقدور	روبرت ديتا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا توما	ماهر جويجاتي
٤٩-	الإسلام في اليلقان	هـ . ت . نوريس	عيد الوهاب طوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد براءة وعثمانى الملبود ويوسف الأنطكي
٥١-	مسار الرواية الإنسانية أمريكية	داريو بيانونيا وخ . م . بيناليستي	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسي التدميمي	بـ . نوفاليس وس . روجسيفتزر وروجر بيل	لطفي فطيم وعادل دمرdash
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . النجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقي للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحي
٥٥-	ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكي
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطي
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونيث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الفتى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهري
٦٢-	لذة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	الآن رود	رمسيس عوض
٦٥-	في مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عيد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدي أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسيوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العلم الإسلامى في أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	جين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيميتوفا	حسن بيومى

- ٧٥- فن التراجم والسير الذاتية أندريه موريا
٧٦- جاك لاكلان وإغراء التحليل النفسي مجموعة من المؤلفين
٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢) ريتيه ويليك
٧٨- العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية رونالد روبرتسون
٧٩- شعرية التأليف يوريس أوسينسكى
٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع» ألكسندر بوشكين
٨١- الجماعات المختلة بينكت أندرسن
٨٢- مسرح ميغيل ميغيل دى أونامونو
٨٣- مختارات شعرية غوتفريد بن
٨٤- موسوعة الأدب والنقد (ج١) مجموعة من المؤلفين
٨٥- منصور الحلاج (مسرحية) صلاح زكى أقطاي
٨٦- طول الليل (رواية) جمال مير صادقى
٨٧- نون والقلم (رواية) جلال آل أحمد
٨٨- الانتلاء بالتغرب جلال آل أحمد
٨٩- الطريق الثالث أنتوني جينتر
٩٠- وسم السيف وقصص أخرى بورخيس وآخرون
٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق باربرا لاسوتسكا - بشوتياك
٩٢- لسانيات مغنيين للمسرح الإسباني ريكى لمانسر كارلوس ميغيل
٩٣- محدثات العولمة مايك فيلرستون وسكوت لاش
٩٤- مسرحيات الحب الأول والصحية صمويل بيكيت
٩٥- مختارات من المسرح الإسباني أنطونيو بويرو وبايخو
٩٦- ثلاث زينيات ووردة وقصص أخرى نخبة
٩٧- هوية فرنسا (مج١) فرنان برودل
٩٨- الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى مجموعة من المؤلفين
٩٩- تاريخ السيما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) ديفيد روبنسون
١٠٠- مسالمة العولمة بول هيرست وجراهام تومبسون
١٠١- النص الروائى: تقنيات ومناهج بيرنار فاليت
١٠٢- السياسة والتسامح عبد الكبير الخطيبي
١٠٣- قبر ابن عربى يليه آياه (شعر) عبد الوهاب المذهب
١٠٤- أوروبا ماهوجنى (مسرحية) يروتات بريشت
١٠٥- مختل إلى النص الجامع جيرار جينيت
١٠٦- الأدب الأندلسى مارييا خيسوس روبيرامتى
١٠٧- سيرة الكتانى في الشعر العربي الكلاسيك نخبة من الشعراء
١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى مجموعة من المؤلفين
١٠٩- حروب المياه جون بوارك وعادل درويش
١١٠- النساء فى العالم النامى حسنة بيجوم
١١١- المرأة والجريمة فرانسيس هيسون
١١٢- الاحتجاج الهادئ أولين علوى ماكليود
- أحمد درويش
عبد المقصود عبد الكريم
مجاهد عبد المنعم مجاهد
أحمد محمود ونورا أمين
سميد الفاننى وناصر حلاوى
مكارم القمرى
محمد طارق الشرقاوى
محمود السيد على
خالد المعالى
عبد الحميد شيحة
عبد الرزاق بركات
أحمد فتحي يوسف شتا
ماجدة العنانى
إبراهيم النسوتى شتا
أحمد زايد ومحمد محبى الدين
محمد إبراهيم مبروك
محمد هناء عبد الفتاح
نادية جمال الدين
عبد الوهاب علوب
فوزية العشماوى
سرى محمد عبد الطيف
إيوار الخراط
بشير السباعى
أشرف الصباغ
إبراهيم قنديل
إبراهيم فتحى
رشيد بنحدو
عز الدين الكتانى الإندريسى
محمد بنيس
عبد الغفار مكوى
عبد العزيز شويل
أشرف على دعوير
محمد عبد الله الجعيدى
محمود على مكى
هاشم أحمد محمد
منى قطان
ريهام حسين إبراهيم
إكرام يوسف

أحمد حسان	سادى پلات	راية التمرد	١١٣-
نسيم مجلى	رول شوينكا	مصريتا حصاد كونيوسكان المستنقع	١١٤-
سمية رمضان	فرچينيا وولف	غرفة تخص المرء وحده	١١٥-
نهاد أحمد سالم	سينثيا نلسون	امراة مختلفة (درية شليق)	١١٦-
منى إبراهيم وهالة كمال	ليلى أحمد	المرأة والجنوسة فى الإسلام	١١٧-
ليس النقاش	بث بارون	النهضة النسائية فى مصر	١١٨-
بإشراف: روف عباس	أميرة الأزهرى سنبل	النساء والأسرا رقابتهن اللق فى التاريخ الإسلامى	١١٩-
مجموعة من المترجمين	ليلى أبو لغد	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	١٢٠-
محمد الجندى وإيزابيل كمال	فاطمة موسى	الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	١٢١-
منيرة كروان	جوزيف فوجت	نظام العبودية القديم والتدريج المثالى للإنسان	١٢٢-
أنور محمد إبراهيم	أنيدل الكسندرو فنادولينا	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	١٢٣-
أحمد فؤاد بليح	جون جرائ	النجر الكائيد أوهام الرأسمالية العالمية	١٢٤-
سمحة الخولى	سيدرك ثورپ ديفى	التحليل الموسيقى	١٢٥-
عيد الوهاب طوب	فولفانج ايسر	فعل القرامة	١٢٦-
بشير السباعى	صفاء فتحي	إرهاب (مسرحية)	١٢٧-
أميرة حسن نويرة	سوزان باسنيت	الأدب المقارئ	١٢٨-
محمد أبو الغطا وآخرين	ماريا دولوريس أسيس جاروته	الرواية الإسبانية المعاصرة	١٢٩-
شوقى جلال	أندريه جوندرو فرانك	الشرق يصعد ثانية	١٣٠-
لويس بقطر	مجموعة من المؤلفين	مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	١٣١-
عيد الوهاب طوب	مايك فيذرستون	ثقافة العولة	١٣٢-
طلعت الشايب	طارق على	الخوف من المرايا (رواية)	١٣٣-
أحمد محمود	يارى ج. كيمب	تشريح حضارة	١٣٤-
ماهر شفيق فريد	ت. س. إليوت	المختار من نقد ت. س. إليوت	١٣٥-
سحر توفيق	كينيث كوفو	فلاحو الباشا	١٣٦-
كاميليا صبحى	جوزيف ماري مواريه	ملكات ضالمة فى السلة الفرنسية على مصر	١٣٧-
وجيه سمعان عبد المسيح	أندريه جلوكسمان	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	١٣٨-
مصطفى ماهر	ريتشارد فاچنر	پاريسيفال (مسرحية)	١٣٩-
أمل الجبوري	هربرت ميسن	حيث تلتقى الأنهار	١٤٠-
نعيم عطية	مجموعة من المؤلفين	اثننا عشرة مسرحية يونانية	١٤١-
حسن بيومى	أ. م. فورستر	الإسكندرية : تاريخ ودليل	١٤٢-
عدلى السمرى	ديرك لايدر	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	١٤٣-
سلامة محمد سليمان	كارلو جولونوى	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	١٤٤-
أحمد حسان	كارلوس فويتس	موت أرتيميو كروث (رواية)	١٤٥-
على عبدالروف البيمى	ميجيل دى ليبس	الورقة الحمراء (رواية)	١٤٦-
عبدالغفار مكارى	تاتكريد دورست	مصريتان	١٤٧-
على إبراهيم منوفى	إنريكي أندرسون إميرت	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	١٤٨-
أسامة إسبر	عاطف فضول	النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس	١٤٩-
منيرة كروان	روبرت ج. ليتمان	التجربة الإغريقية	١٥٠-

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	قرنان برويل	بشير السباعي
١٥٢- عدالة الهند وتخصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابي
١٥٣- غرام القراءة	فيولن فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمساني
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزیز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)	قرنان برويل	بشير السباعي
١٥٩- الأيديولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحي
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسباني	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يورجن الأسوي	صلاح عبدالعزیز محبوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (ج ١)	جورنون مارشال	بإشراف: محمد الجوهري
١٦٤- شامبولين (حياة من نود)	جان لوكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات العلق (قصص أطفال)	أ. ن. أناستاسيا	سهير المصافقة
١٦٦- العلاقات بين المثنيين والطمانيين في إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- في عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل دلييس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابي
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	حصه إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدي إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- الله الابن المزيك من التكنيك إلى التفتيش	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والتبوء (شعر)	وب. بيتش	ياسين طه حافظ
١٨٣- جان كوكو على شاشة السينما	رونيه جيلسون	فتحي العشري
١٨٤- القاهرة: حالة لا تنام	هانز إيندورفر	دسوقي سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم في التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرض (رواية)	بُزْدَج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

- ١٨٩- التمس والبسيرة: مقالات في بلغة اللغة المعاصرة پول دى مان سعيد الغانمى
- ١٩٠- محاورات كونفوشيوس كونفوشيوس محسن سيد قرچانى
- ١٩١- الكلام راسمال وقمصن أخرى الحاج أبو بكر إمام وآخرون مصطفى حجازى السيد
- ١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (ج١) زين العابدين الراعى محمود علاوى
- ١٩٣- عامل المنجم (رواية) بيتر أبراهامز محمد عبد الواحد محمد
- ١٩٤- مختارات من النقد الانجليزى-أمريكى الحديث مجموعة من النقاد ماهر شليق فريد
- ١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية) إسماعيل فصيح محمد علاء الدين منصور
- ١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية) فالنتين راسبوتين أشرف الصباغ
- ١٩٧- سيرة الفاروق شمس العلماء شبللى النعمانى جلال السعيد الحفناوى
- ١٩٨- الاتصال الجماهيرى إدوين إمري وآخرون إبراهيم سلامة إبراهيم
- ١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية يعقوب لاتداى جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
- ٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل جيرسى سبيروك فخرى لبيب
- ٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة جوزايا رويس أحمد الأنصارى
- ٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج١) رينيه ويليك مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٢٠٣- الشعر والشاعرية الطاف حسين حالى جلال السعيد الحفناوى
- ٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم زلمان شازار أحمد هويدى
- ٢٠٥- الجنات والشعوب واللغات لويجى لوقا كاناللى- سفورزا أحمد مستجير
- ٢٠٦- الهويولة تصنع علمًا جديدًا جيمس جلاك على يوسف على
- ٢٠٧- ليل أفريقى (رواية) رامون خوتاسندير محمد أبو العطا
- ٢٠٨- شخصية العربي فى المسرح الإسرائيلى دان أوربان محمد أحمد صالح
- ٢٠٩- السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين أشرف الصباغ
- ٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر) سنائى الفزنوى يوسف عبد الفتاح فرج
- ٢١١- فرينيان توسوسير جوناثان كلر محمود حمدى عبد الفنى
- ٢١٢- قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان مرزيان بن رستم بن شروين يوسف عبدالفتاح فرج
- ٢١٣- مسر سذ قدم نابليون حتى رحيل مبدئناسر ريمون فلاور سيد أحمد على الناصرى
- ٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع أنتونى جيننز محمد محبى الدين
- ٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢) زين العابدين الراعى محمود علاوى
- ٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين أشرف الصباغ
- ٢١٧- مسرحيتان ظليعتان صمويل بيكيت وهارولد بينتر نادية البنهاوى
- ٢١٨- لعبة الحجلة (رواية) خايلو كورتاتان على إبراهيم متولى
- ٢١٩- بقايا اليوم (رواية) كانو إيشجور طلعت الشايب
- ٢٢٠- الهويولة فى الكين بارى باركر على يوسف على
- ٢٢١- شعرية كفافى جريجورى جوزداتيس رفعت سلام
- ٢٢٢- فرانز كافكا رونالد جراى نسيم مجلى
- ٢٢٣- العلم فى مجتمع حر ياول فيراياند السيد محمد نفاذى
- ٢٢٤- دمار يوغسلافيا برانكا ماجاس منى عبدالظاهر إبراهيم
- ٢٢٥- حكاية غريق (رواية) جابرييل جارشيا ماركيت السيد عبدالظاهر السيد
- ٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى ديفيد هربت لورانس طاهر محمد على اليربرى

- ٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر خوسيه ماريَا ديث بوركي
- ٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن جانيت وولف
- ٢٢٩- مأثور البطل الوحيد نورمان كيجان
- ٢٣٠- عن الذئاب والفران والبشر فرانسواز جاكوب
- ٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) خايمي سالوم بيدال
- ٢٣٢- ما بعد المعلومات توم ستونير
- ٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ اللغوي آرثر هيرمان
- ٢٣٤- الإسلام في السودان ج. سينسر تريعتجهام
- ٢٣٥- ميدان شمس تيريزي (ج١) مولانا جلال الدين الرومي
- ٢٣٦- الولاية ميشيل شوكيفيتش
- ٢٣٧- مصر أرض الوادي رويين فيدين
- ٢٣٨- العولة والتحرير تقرير لمنظمة الأنكاد
- ٢٣٩- العربي في الأدب الإسرائيلي جيلا راماز - رايوخ
- ٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار كاي حافظ
- ٢٤١- في انتظار البرابرة (رواية) ج. م. كوتزي
- ٢٤٢- سبعة أنماط من القموش وليام إميسون
- ٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) ليفي بروفنسال
- ٢٤٤- الفلبان (رواية) لازار إسكيبيل
- ٢٤٥- نساء مقالات إليزابيتا أنديس وآخرين
- ٢٤٦- مختارات قصصية جابرييل جاريثا ماركيث
- ٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر والتر أرميرست
- ٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) أنطونيو جالا
- ٢٤٩- لغة الترمز (شعر) دراجو شتامبوك
- ٢٥٠- علم اجتماع العلوم فومنيك فينك
- ٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جورنون مارشال
- ٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية مارجو بدران
- ٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية ل. أ. سيمينوف
- ٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٦- أقدم لك: ديكرات ديف روينسون وكريس جارات
- ٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة وليم كلي رايت
- ٢٥٨- الفجر سير أنجوس فريز
- ٢٥٩- مختارات من الشعر الأرضي عبر العصور نخبة
- ٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جورنون مارشال
- ٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود زكي نجيب محمود
- ٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) إوارنو مندوتا
- ٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن جون جرين
- ٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة هوراس وشلي
- السيد عبدالظاهر عبدالله
- ماري تيريز عبدالمنيع وخالد حسن
- أمير إبراهيم العمري
- مصطفى إبراهيم فهمي
- جمال عبدالرحمن
- مصطفى إبراهيم فهمي
- طلعت الشايب
- فؤاد محمد مكد
- إبراهيم الدسوقي شتا
- أحمد الطيب
- عنايات حسين طلعت
- ياسر محمد جادالله وعبري منبولى أحمد
- نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
- صلاح محجوب إدريس
- ايتسام عبدالله
- صيرى محمد حسن
- بإشراف: صلاح فضل
- نادية جمال الدين محمد
- توفيق على منصور
- على إبراهيم منوفى
- محمد طارق الشراوى
- عبداللطيف عبدالحليم
- رفعت سلام
- ماجدة محسن أبانلة
- بإشراف: محمد الجوهري
- على بدران
- حسن بيومى
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمود سيد أحمد
- قيادة كحيلة
- فاروجان كازانچيان
- بإشراف: محمد الجوهري
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمد أبو العطا
- على يوسف على
- لويس عوض

روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦- مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمعتم على
٢٦٧- فن الرواية	ميلان كونيتيرا	بدر الدين عروكي
٢٦٨- ديوان شمس تيريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الموسوي شتا
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وليم چيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧٠- وسط الجزير العربية وشرقها (ج٢)	وليم چيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧١- الحضارة الفروبية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقي جلال
٢٧٢- الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والتريز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣- الاساطير الاجتماعية والتقاليد لمرآة فى مصر	جوان كول	عثان الشهاوى
٢٧٤- السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥- د. س. إليوت شاعرًا وثاقًا وكتّابًا مسرحيًا	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦- فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧- الهيئات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨- البدايات	إسحاق عظيموف	توفيق عبدالله
٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوننوف	طلعت الشايب
٢٨٠- الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨١- للفردوس الأعلى (رواية)	عبد الطليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ويلبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣- السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	علي عبد الرؤوف البعبي
٢٨٤- هرقل مجنونًا (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عثمان
٢٨٥- رحلة خواجه حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المرافى	محمود علوى
٢٨٧- الثقافة والعولة والنظام العالمى	انتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨- الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩- ديوان متوجهى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمعتم
٢٩٠- علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١- تاريخ المسرح الإشباني فى القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢- تاريخ المسرح الإشباني فى القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣- مقفحة للأدب العربى	روجر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤- فن الشعر	بوال	رجاء ياقوت
٢٩٥- سلطان الأسطورة	جوزيف كاميل وييل موريز	بدر الديب
٢٩٦- مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧- فن النخب بين اليونانية والسريانية	نيونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨- مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩- ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠- السيرة الذاتية لمرآة فى القرن العشرين والقرن العشرين (ج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبها. جامين وإيزابيل كمال
٣٠١- السيرة الذاتية لمرآة فى القرن العشرين والقرن العشرين (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجنيدى
٣٠٢- أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجوى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٢٠٣-	أقدم لك: برذا	جين هوب ويورين فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٢٠٦-	الحصاة: النقد الكانطي للتاريخ	جان فرانسوا ليونار	نبيل سعد
٢٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديفيد باينيو وهوارد سلتينا	محمود مكي
٢٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز ويورين فان لو	مدحود عبد المنعم
٢٠٩-	أقدم لك: الزمن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٢١٠-	أقدم لك: يونغ	ماجي هايد ومايكل ماكجنس	محيي الدين مزيد
٢١١-	مقال في المنهج الفلسفي	ريج كوانجورد	فاطمة إسماعيل
٢١٢-	روح الشعب الأسود	وايم ديويوس	أسعد حليم
٢١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايبير بيان	محمد عبدالله الجعدي
٢١٤-	مارسيل توشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعي
٢١٥-	جرامشي في العالم العربي	ميشيل بروتينيو والطاهر لبيب	كامليليا صبحي
٢١٦-	محاكمة سقراط	أي. ق. سترن	نسليم مجلى
٢١٧-	يلا غد	س. شير لايموفا - س. زنيكين	أشرف الصباغ
٢١٨-	الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٩-	صور دريدا	جايتري اسبيفاك وكريستوفر نوريس	حسام تابل
٢٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٢٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج. ٢، ج١)	ليفي برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٢٢-	وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي	ديليو بوجين كلينبارد	خالد مقلع حمزة
٢٢٣-	فن الساتورا	تراث يوناني قديم	هانم محمد فوزي
٢٢٤-	اللاعب بالنار (رواية)	أشرف أسدي	محمود علاوي
٢٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب يوسان	كريستين يوسف
٢٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٢٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (ج١)	نخبة	توفيق علي منصور
٢٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٢٢٩-	رسائل عبد الميلاء (شعر)	تد هيوز	محمد عبد إبراهيم
٢٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامي صلاح
٢٣١-	عندما جاء السريدين وقصص أخرى	ستيفن جراي	سامية دياب
٢٣٢-	شهر السدل وقصص أخرى	نخبة	علي إبراهيم منوفي
٢٣٣-	الإسلام في بريطانيا من ١٦٨٥-١٥٥٨	نبيل مطر	بكر عباس
٢٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ثاتالي ساروت	فتحي العشري
٢٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٢٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الانتصاري
٢٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوي
٢٣٩-	تاريخ الأدب في إيران (ج٢)	إنوار براون	محمد علاء الدين منصور
٢٤٠-	اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيربروجل	فخرى لبيب

حسن حلمي	راينر ماريا رلكه	قصائد من رلكه (شعر)	٢٤١
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبدالرحمن الجامي	سلامان وأيسال (شعر)	٢٤٢
سمير عبد ربه	تاتين جورديمير	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	٢٤٣
سمير عبد ربه	بيتر بالانجيور	الموت في الشمس (رواية)	٢٤٤
يوسف عبد الفتاح فرج	بوته نداشي	الركض خلف الزمان (شعر)	٢٤٥
جمال الجزيري	رشاد رشدي	سحر مصر	٢٤٦
يكر الطو	جان كوكتو	الصبية الطاشون (رواية)	٢٤٧
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كويريلي	المتصرف الأتوني في الباب التركي (ج١)	٢٤٨
أحمد عمر شاهين	أرثر والدهوين وآخرون	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	٢٤٩
عطية شحاتة	مجموعة من المؤلفين	بانوراما الحياة السياحية	٢٥٠
أحمد الانصاري	جوزايا رويس	مبادئ المنطق	٢٥١
نعيم عطية	قسطنطين كفافيس	قصائد من كفافيس	٢٥٢
على إبراهيم منوفي	باسيليو يابون مالدونادو	الفن الإسلامي في الأتلي: الزخرفة الهندسية	٢٥٣
على إبراهيم منوفي	باسيليو يابون مالدونادو	الفن الإسلامي في الأتلي: الزخرفة النباتية	٢٥٤
محمود علاوي	حجت مرتجي	اتيارات السياسية في إيران المعاصرة	٢٥٥
بدر الرفاعي	بول سالم	المرثا المر	٢٥٦
عمر الفاروق عمر	تيموثي فريك وبيتر غاندي	متون هرمس	٢٥٧
مصطفى حجازي السيد	نخبة	أمثال الهوسا العامة	٢٥٨
حبيب الشاروتى	أفلاطون	محاوره بارمنيدس	٢٥٩
ليلى الشريبي	أندريه جاكوب ونويلا ياركمان	أنتروبولوجيا اللغة	٢٦٠
عاطف معتمد وأمال شارو	آلان جرينجر	التمسحر: التهديد والمجابهة	٢٦١
سيد أحمد فتح الله	هاينرش شبورل	تعليم يابنبرج (رواية)	٢٦٢
صبرى محمد حسن	ريتشارد جيبسون	حركات التحرير الأفريقية	٢٦٣
نجله أبو عجاج	إسماعيل سراج الدين	حدائق كشمير	٢٦٤
محمد أحمد حمد	شارل بولير	سام باريس (شعر)	٢٦٥
مصطفى محمود محمد	كلاريسا بنكولا	نساء يركضن مع الذئاب	٢٦٦
البراقى عبدالهادى رضا	مجموعة من المؤلفين	القلم الجريء	٢٦٧
عابد خزندار	جيرالد برنس	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	٢٦٨
فوزية العشماوى	فوزية العشماوى	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	٢٦٩
فاطمة عبدالله محمود	كليرلا لويت	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	٢٧٠
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كويريلي	التصولة الأتوني في الباب التركي (ج٢)	٢٧١
وحيد السعيد عبدالحميد	وانغ مينغ	عاش الشباب (رواية)	٢٧٢
على إبراهيم منوفي	أومبرتو إيكو	كيف تعد رسالة دكتوراه	٢٧٣
حمادة إبراهيم	أندريه شنديد	اليوم السادس (رواية)	٢٧٤
خالد أبو اليزيد	ميلان كونديرا	الظلود (رواية)	٢٧٥
إدوار الخراط	جان أنوى وآخرون	الغضب وأحلام السنن (مسرحيات)	٢٧٦
محمد علاء الدين منصور	إدوارد براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٤)	٢٧٧
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد إقبال	المسافر (شعر)	٢٧٨

جمال عبدالرحمن	سنبل ياث	٢٧٩- ملك في الحديقة (رواية)
شهيرين عبدالسلام	جوتو جراس	٢٨٠- حديث عن الخسارة
رانيا إبراهيم يوسف	و. ل. تراسك	٢٨١- أساميات اللغة
أحمد محمد نادی	بهاء الدين محمد إسفنديار	٢٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	٢٨٣- هدية الحجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٢٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد علي يهزادراد	٢٨٥- مشترى العشق (رواية)
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٢٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي
بهاء جاهين	جون دن	٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازى	٢٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٢٨٩- تفاهم وقصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. في. روبرتس	٢٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى
منى الدروبي	مايف بينشى	٢٩١- الحافلة الليلية (رواية)
عبداللطيف عبدالحليم	فرناندو دي لاجرانجا	٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الضميرى	ندوة لويس ماسينيون	٢٩٣- في قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول ديليز	٢٩٤- القوى الأربع الأساسية في الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٢٩٥- آلام سباوش (رواية)
محمود علاوى	تقى نجارى راد	٢٩٦- السافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جي. وكيتى شين	٢٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى وهوارد ريد	٢٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	٢٩٩- أقدم لك: كامى
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	٤٠٠- مومو (رواية)
ممدوح عبد المنعم	زياورن ساردر وآخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
ممدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكينج
عماد حسن بكر	تومور شتورم وجوتفرد كورل	٤٠٣- ربة المطر والملائكة تصنع الناس (روايات)
نظية خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤- تعويذة الحصى
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاتاريس	٤٠٦- المستعبرون الإسبان في القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر بإقليم كتالونيا
عتان الشهاوى	جوان فوشركتنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩- انتصار السعادة
الزواوى بغودة	كارل بوبر	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	جينيتر أكرمان	٤١١- همس من الماضي
يأشراف: صلاح فضل	ليني بروفنسال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات النقى (شعر)
أمل الصبان	باسكال كانونفا	٤١٤- الجمهورية العالمية للأدب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش مورينما	٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)
محمد مصطفى بدوى	أ. ا. رتشاردز	٤١٦- ميادى النقد الأدبي والعلم والشعر

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جده)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالنعم مجاهد
٤١٨-	سليمان الزهر العاكسة في مصر الشاذية	جين هاثواي	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبي للإسكندرية	جون مارلو	نسليم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميخاس (قصة فلسفية)	فولثير	الطيب بن وجب
٤٢١-	الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول	روى متحدة	أشرف كيلاني
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسرارات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوائح العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامي	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاموس إلى فوح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨-	الخرافة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سينسر وأندرجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندرجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وروان جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكياڤالى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلتن	حمدى الجابرى
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجوى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زيريرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مع١)	فردريك كويلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحلة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبللى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨-	بطلات ومضحاي	إيمان ضياء الدين بيبيرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عيلى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن برونستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداثى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حشيشيسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	الله العربية: تاريخها وبسوانها وتثيرها	كيس فرستينج	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پروين نائل خاتراى	محمد محمد يوش
٤٤٦-	التحالف الأسود	الكسندر كركين وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	أقدم لك: نظرية الكم	ج. پ. ماك إيڤوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالنعم
٤٤٨-	أقدم لك: علم نفس التطور	ويلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالنعم
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن ويون فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت	محبى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وقواد النعمان
٤٥٤-	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسني (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أركين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	المويسكيون الأندلسيون	مريديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نمو مفهوم اقتصاديات الزراد الطيبية	توم تينتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليترا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكن	داريان ليدر وجوى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام يلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلّة	مايكل بارنتى	حصّة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلى	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حيشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد الننة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	سليمان المطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	سليمان المطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	يام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فريجينا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحيايب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ السيد منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى تونج	عبد العزيز حمدي
٤٧٩-	المقهى (مسرحية)	لوشه	عبد العزيز حمدي
٤٨٠-	تساي ون جى (مسرحية)	كو مو روى	عبد العزيز حمدي
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رشوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبرت يارس	رشيد بنحو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبداللطيم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	فُسُرنل: الفلسفة علماً دقيقاً	إدموند فُسُرنل	محمود رجب
٤٩٠-	أسمار البقاء	محمد قادري	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأثري	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٢-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفي
٤٩٥-	اللوبي	إبنوارد تيفان	حسن عبد ربه المصري
٤٩٦-	الحكم والسياسة في إفريقيا (ج١)	إكوانو بانولوي	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	الملئانية والنوع والقوة في الشرق الأوسط	نادية العلي	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد علي بدوي
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	في طوفاني: دراسة في السيرة الذاتية العربية	تيترز روكي	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء في الغرب (ج١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (ج١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصنق
٥٠٥-	كتابات أساسية (ج٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصنق
٥٠٦-	ريما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضي الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقي فهمي
٥٠٨-	المروية بعد جلال الدين الرومي	عبد الباقي جلبنارلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الشر والإحسان في عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأمثلة المأكرة (مسرحية)	كارلر جولونوي	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقع (رواية)	آن تيار	عبد الحميد فهمي الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جوتثان كولر	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالتى دوجلاس	فدوى مالتى دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان في علاج الإدمان	أرنولد واشنطن ودينا باوندي	صبري محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٥٢٠-	الربيع الفرنسي يصر من العلم إلى الشرع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميت	عبد الوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	علي إبراهيم منوفي
٥٢٣-	الفن الطليطلي الإسلامي والمحدث	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٥٢٥-	موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كريل وويليم رانكين	محیی الدين مزید
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميرويتش وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكي والماركسية	طارق علي وفل إيفانز	جمال الجزيري
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال في شعره الأردی	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

صفاة فحصى	چاك دريدا	ما الذى حثت فى دحده ١١ سبتمبر؟	٥٣١
بشير السباعى	هنرى لورنس	الغامر والمستشرق	٥٣٢
محمد طارق الشراوى	سوزان جاس	تلم اللغة الثانية	٥٣٣
حمادة إبراهيم	سيفرين لبا	الإسلاميون الجزائريون	٥٣٤
عبدالعزیز بقوش	نظامى الكنجوى	مخزن الأسرار (شعر)	٥٣٥
شوقى جلال	سمويل فنتنجتون ولورانس هاريزون	الثقافات وقيم التقدم	٥٣٦
عبدالفار مكاوى	نخبة	للحب والحرية (شعر)	٥٣٧
محمد الحديدى	كيت دانيلز	النس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	٥٣٨
محسن مصيلحى	كارول تشرشل	خمس مسرحيات قصيرة	٥٣٩
روح عباس	السير رونالد ستورس	توجهات بريطانية - شرقية	٥٤٠
مروة زق	خوان خوسيه مياس	هى تتخيل وملابس أخرى	٥٤١
نعمى عطية	نخبة	قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	٥٤٢
وفاء عبدالقادر	باتريك بروجان وكريس جرات	أقدم لك: السياسة الأمريكية	٥٤٣
حمدى الجابرى	روبرت هنتشل وآخرون	أقدم لك: ميلانى كلاين	٥٤٤
عزت عامر	فرانسيس كريك	يا له من سباق محموم	٥٤٥
توفيق على منصور	ت. ب. وايزمان	ريومس	٥٤٦
جمال الجزيرى	فيليب توى وان كورس	أقدم لك: بارت	٥٤٧
حمدى الجابرى	ريتشارد أوزيرت ويون فان لون	أقدم لك: علم الاجتماع	٥٤٨
جمال الجزيرى	بول كويلي وليتاجانز	أقدم لك: علم العلامات	٥٤٩
حمدى الجابرى	نيك جروم وييرد	أقدم لك: شكسبير	٥٥٠
سمحة الخولى	سايمون مائدى	الموسيقى والعولة	٥٥١
على عبد الروف البعبي	ميجيل دى ثريانتس	قصص مثالية	٥٥٢
رجاء ياقوت	دانيال لوفرس	منخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	٥٥٣
عبدالسميع عمر زين الدين	عفاف لطفى السيد مارسوه	مصر فى عهد محمد على	٥٥٤
أنور محمد إبراهيم ومحمد نصر الدين الجبالي	أناتولى أوتكين	إستراتيجية الأمريكية لقرن العاشر والعشرين	٥٥٥
حمدى الجابرى	كريس هوروكس وزوران جيفتك	أقدم لك: جان بودريار	٥٥٦
إمام عبدالفتاح إمام	ستوارت هود وجراهام كرولى	أقدم لك: الماركيز دى ساد	٥٥٧
إمام عبدالفتاح إمام	زيونين سارودويرون فان لون	أقدم لك: الدراسات الثقافية	٥٥٨
عبدالحى أحمد سالم	تشا تشاجى	الماش الزائف (رواية)	٥٥٩
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	صلصلة الجرس (شعر)	٥٦٠
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	جناح جبريل (شعر)	٥٦١
عزت عامر	كارل ساجان	بلايين وبلايين	٥٦٢
صبرى محمدى التهامى	خاثنيتو بيناينيتى	ورود الخريف (مسرحية)	٥٦٣
صبرى محمدى التهامى	خاثنيتو بيناينيتى	عش الغريب (مسرحية)	٥٦٤
أحمد عبدالحمد أحمد	دييورا ج. جيفرث	الشرق الأيسر المعاصر	٥٦٥
على السيد على	موريس بيشوب	تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	٥٦٦
إبراهيم سلامة إبراهيم	مايكل رايس	الوطن المقتضب	٥٦٧
عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر	الأصولى فى الرواية	٥٦٨

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإسياني المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن القراعة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانتي وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عين الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعولة	تجير ووتز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثريانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودي	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وميت	أيريس ميزوكوشي	محمد إبراهيم وعصام عبد الرزق
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكي	جون ماهر وجودي جروفز	محبي الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج ١)	جون فيز وويل سترجرز	بإشراف: محمد فتحي عبدالهادي
٥٨١-	الحققي يوتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشك ككشييري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود دولت آبادي	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشك ككشييري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزيث مالكموس وروى أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصيني	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدي
٥٨٨-	استحوط الثالث	أنيس كابرول	ماهر جويجاني
٥٨٩-	تمبكت العجيبة (رواية)	فيلكس ديروا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الميراث الشعبية الفنتنية	نخبة	محمود مهدي عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	علي عبدالتراب علي وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (ج١)	محمد صبري السوربوني	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليري	يكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزاننا تامارو	أمانى فوزي
٥٩٥-	الحكم والسياسة في أفريقيا (ج٢)	إكرانو بانولي	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية في العالم	روبرت ديجارلي وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكثان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	يبيومي علي قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علوي
٦٠٠-	الإسلام في التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢-	ليوتار:نهر فلسفة ما بعد حداثة	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافي	أرش أيزابرجر	ولاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج ١)	باتريك ل. ابوت	توفيق علي منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبورسكي (الصفير)	مصطفى إبراهيم فهمي
٦٠٦-	قصة البردي اليوناني في مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدني

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سينت فيليبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سينت فيليبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثاقفى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المجدنة	رفائيل لوئث جوشمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	الثقذ والأيدولوجية	تيرى إيچلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة التفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن ماكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الاقصم الكبير (رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التي وقعت في بغداد من ١١٧٧ إلى ١١٩٩	أليس بسپيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيشضاء	روبرت يانچ	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح اورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماش ماستنك	بشير السباعى
٦٢١-	الثوية المجرى المضارى	وليم ى، آدمز	فؤاد عكود
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣-	نواذر جحا الإيراني	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعورية مترجمة (ج٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأتواع	تشارلز داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخسيسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	نولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وقنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكويو وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتز	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن ودين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	الكسباد	الأميرة أناكومتينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر ويورين فان لون	ممدوح عبد النعم
٦٤٣-	سفرنامة حجاز (شعر)	عبد الماجد الدرايادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السبب الفارسية الأمريكية وسامبارا الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سپهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون تينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	جى دى موياسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الوثة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسيوس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبيان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستتر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خير الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	مدوح البستارى
٦٥٧-	محاكم القشتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أورنال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث الطولم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجنود	داسو سالدبيار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امراة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان ولنا راي هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج انتش كليمن	جمال عبد التامر ومحمد الجبار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لطم الاجتماع الغربى	ألفن جولدتر	على اليانة
٦٦٨-	ثقافات العولة	فريدريك جيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالي
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولف	جوستاف أدولف يكر	ماهر البقرولى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بوكووين	على عبد الأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إيتهاى سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (ج٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (ج٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	سنوات الطفولة (رواية)	وول شوينكا	سمير عيد ربه
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

صبرى محمد حسن	تى. م. ألكوك	سكين وأحد لكل رجل (رواية)	٦٨٣-
رزق أحمد بهنسى	أوراثيو كيريجا	الأمثال القومية الكاملة (ثنا كندا) (ج١)	٦٨٤-
رزق أحمد بهنسى	أوراثيو كيريجا	الأمثال القومية الكاملة (المنسراج) (ج٢)	٦٨٥-
سحر توفيق	ماكسين هونج كنجستون	امراة محارية (رواية)	٦٨٦-
ماجدة العنانى	قنانة حاج سيد جوادى	محبوبة (رواية)	٦٨٧-
فتح الله الشيخ وأحمد السماحى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	الانفجارات الثلاثة العظمى	٦٨٨-
هنا عبد الفتاح	تانبوش روجيفيتش	الملف (مسرحية)	٦٨٩-
رمسيس عوض	(مختارات)	محاكم التفتيش فى فرنسا	٦٩٠-
رمسيس عوض	(مختارات)	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	٦٩١-
حمدى الجابرى	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	أقدم لك: الوجودية	٦٩٢-
جمال الجزيرى	حاتيم برشيت وآخرون	أقدم لك: القتل الجماعى (الحرقة)	٦٩٣-
حمدى الجابرى	جيف كوليز ويل مايلين	أقدم لك: دريدا	٦٩٤-
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وجوى جريف	أقدم لك: رسل	٦٩٥-
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وأوسكار زاريت	أقدم لك: روس	٦٩٦-
إمام عبدالفتاح إمام	روبرت وبنين وجوى جريف	أقدم لك: أرسطو	٦٩٧-
إمام عبدالفتاح إمام	ليود سينسر وأندريجي كروز	أقدم لك: عصر التنوير	٦٩٨-
جمال الجزيرى	إيفان وارد وأوسكار زاريت	أقدم لك: التحليل النفسى	٦٩٩-
بسمه عبدالرحمن	ماريو بارجاس يوسا	الكاتب وواقعه	٧٠٠-
منى البرنس	وايم رود فيليان	الذاكرة والحدائق	٧٠١-
محمود علوى	أحمد وكيليان	الأمثال الفارسية	٧٠٢-
أمين الشواربى	إدوارد جرانتيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	٧٠٣-
محمد علاء الدين منصور وآخرون	مولانا جلال الدين الرومى	فيه ما فيه	٧٠٤-
عبدالحمد مذكور	الإمام الغزالى	فضل الأناس من رسائل حجة الإسلام	٧٠٥-
عزت عامر	جونسون ف. يان	الشجرة التراثية وكتاب التحولات	٧٠٦-
وفاء عبدالقادر	هوارد كاليجل وآخرون	أقدم لك: فالتر بنيامين	٧٠٧-
روفا عياس	دونالد مالكرام ريد	قراءة من؟	٧٠٨-
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	معنى الحياة	٧٠٩-
دعاء محمد الخطيب	إيان هاتشباى وجوموران - إليس	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	٧١٠-
هنا عبد الفتاح	ميرزا محمد هادى رسوا	درة التاج	٧١١-
سليمان البستانى	هوميرس	ميراث الترجمة: الإلياذة (ج١)	٧١٢-
سليمان البستانى	هوميرس	ميراث الترجمة: الإلياذة (ج٢)	٧١٣-
حنا صاوه	لامنيه	ميراث الترجمة: حديث القلوب	٧١٤-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج١)	٧١٥-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٢)	٧١٦-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٣)	٧١٧-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٤)	٧١٨-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٥)	٧١٩-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٦)	٧٢٠-

مصطفى ليبي عبد الفتى	هـ. أ. والفنون	٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)
الصفصافى أحمد القطورى	يشار كمال	٧٢٢-	الصفيفة وقصص أخرى
أحمد ثابت	إفرايم ثيمنى	٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية
عبد الريس	بول روينسون	٧٢٤-	اليسار الفرويدى
مى مقاد	جون فيتكس	٧٢٥-	الاضطراب النفسى
مروة محمد إبراهيم	غيرمو غوثايس بوسنو	٧٢٦-	المورسكيين فى المغرب
وحيد السعيد	باچين	٧٢٧-	حلم البحر (رواية)
أميرة جمعة	موريس أليه	٧٢٨-	العولة: تدمير العمالة والنمو
هويدا عزت	صادق زيباكلام	٧٢٩-	الثورة الإسلامية فى إيران
عزت عامر	أن جاتى	٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية
محمد قدرى عمارة	مجموعة من المؤلفين	٧٣١-	التروع: الفكر والأشئ بين التميز والاختلاف
سمير جريس	إنجو شولتسه	٧٣٢-	قصص بسيطة (رواية)
محمد مصطفى بنوى	وليم شيكسبير	٧٣٣-	مسألة عطيل (مسرحية)
أمل الصبان	أحمد يوسف	٧٣٤-	يونابرت فى الشرق الإسلامى
محمود محمد مكى	مايكل كويرسون	٧٣٥-	فن السيرة فى العربية
شعبان مكابى	هوارد زن	٧٣٦-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج١)
توفيق على منصور	باتريك ل. أبوت	٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (مج٢)
محمد عواد	جيرار دى جورج	٧٣٨-	مشق من مصر ما قبل التاريخ إلى الثورة الملوكية
محمد عواد	جيرار دى جورج	٧٣٩-	سقوط من الإمبراطورية التشتية على الرده الماسر
مرفت ياقوت	بارى هندس	٧٤٠-	خطابات السلطة
أحمد هيكل	برنارد لويس	٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر
رزق بهنسى	خوسيه لاكوادرا	٧٤٢-	أرض حارة
شوقى جلال	روبرت أونجر	٧٤٣-	الثقافة: منظور داروينى
سمير عبد الحميد	محمد إقبال	٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز (شعر)
محمد أبو زيد	بيك الدنابلى	٧٤٥-	المأثر السلطانية
حسن النعيمى	جوزيف أ. شومبيتر	٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)
إيمان عبد العزيز	تريفور وايتوك	٧٤٧-	الاستعارة فى لغة السينما
سمير كريم	فرانسيس بويل	٧٤٨-	تدمير النظام العالمى
باتسى جمال الدين	ل.ج. كالفية	٧٤٩-	إيكولوجيا لغات العالم
بإشراف: أحمد عثمان	هوميروس	٧٥٠-	الإلياذة
علاء السباعى	نخبة	٧٥١-	الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى
نمر عارورى	جمال قارصلى	٧٥٢-	الأثانيا بين عقدة الذنب والخوف
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وآخرون	٧٥٣-	التنمية والقيم
عبد السلام حيدر	أنا مارى شيميل	٧٥٤-	الشرق والغرب
على إبراهيم منوفى	أندرو ب. ديبكى	٧٥٥-	تاريخ الشعر الإسرائيلى خلال القرن العشرين
خالد محمد عباس	إنريكي خاردنيل بونشيل	٧٥٦-	ذات العيون الساحرة
آمال الروبى	باتريشيا كرون	٧٥٧-	تجارة مكة
عاطف عبدالحמיד	بروس روينز	٧٥٨-	الإحساس بالعولة

جلال الحفناوى	مولوى سيد محمد	النثر الأردى	٧٥٩-
السيد الأسود	السيد الأسود	الدين والتصور الشعبى للكون	٧٦٠-
فاطمة ناعوت	فيرجينيا وولف	جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	٧٦١-
عبدالمال صالح	ماريا سوايداد	المسلم عدوٌ و صديقاً	٧٦٢-
نجوى عمر	أنريكو بيا	الحياة فى مصر	٧٦٣-
حازم محفوظ	غالب الدهلوى	ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	٧٦٤-
حازم محفوظ	خواجة الدهلوى	ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف)	٧٦٥-
غازى برو و خليل أحمد خليل	تيررى هنتش	الشرق المتخيل	٧٦٦-
غازى برو	تسيب سمير الحسينى	الغرب المتخيل	٧٦٧-
محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى	حوار الثقافات	٧٦٨-
رندا النشار وضياء زاهر	فريدريك هتمان	أبناء أحياء	٧٦٩-
صبوى التهامى	بينيتو بيريث جالدوس	السيدة بيرفيكتا	٧٧٠-
صبوى التهامى	ريكارديو جويرالديس	السيد سيجوندو سوميرا	٧٧١-
محسن مصيلحى	إليزابيث رايت	بريخت ما بعد الحداثة	٧٧٢-
إبشراف: محمد فتحي عبدالهادى	جون فيزر ويول ستيرجيز	دائرة المعارف الدولية (ج٢)	٧٧٣-
حسن عبد ربه المصرى	مجموعة من المؤلفين	الديمقراطية الأمريكية: التاريخ والمركزات	٧٧٤-
جلال الحفناوى	نذير أحمد الدهلوى	مراة العروس	٧٧٥-
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبة تامة (مج١)	٧٧٦-
عزت عامر	جيمس إ. لينسى	الانفجار الأعظم	٧٧٧-
حازم محفوظ	مولانا محمد أحمد ورشا القادرى	صفوة المديح	٧٧٨-
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة ناكاهاشى	تخية	خيوط العنكبوت وقصص أخرى	٧٧٩-
سمير عبد الحميد إبراهيم	غلام رسول مهر	من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٢٠	٧٨٠-
نبيلة بدران	هدى بدران	الطريق إلى بكين	٧٨١-
جمال عبد القصور	مارفن كارلسون	المسرح المسكون	٧٨٢-
طلعت السروجى	فيك جورج ويول ويلنج	العولمة والرعاية الإنسانية	٧٨٣-
جمعة سيد يوسف	ديفيد أ. وولف	الإساءة للطفل	٧٨٤-
سمير حنا صادق	كارل ساجان	تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	٧٨٥-
سحر توفيق	مارجريت أتود	المخنية (رواية)	٧٨٦-
إيناس صادق	جوزيه يوفيه	العودة من فلسطين	٧٨٧-
خالد أبو اليزيد البلتاجى	ميريسلاف فرنز	سر الأهرامات	٧٨٨-
منى الدرويسى	هاجين	الانتظار (رواية)	٧٨٩-
جيهان العيسوى	مونيك بونتو	الفرانكفونية العربية	٧٩٠-
ماهر جويجاتى	محمد الشيمى	الطور ومعامل الطور فى مصر القديمة	٧٩١-
منى إبراهيم	منى ميخائيل	مراسات حول النصص القصيرة لإبريس ومطربه	٧٩٢-
رؤف وصلى	جون جريفيش	ثلاث رؤى للمستقبل	٧٩٣-
شعبان مكراوى	هوارد زن	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢)	٧٩٤-
على عبد الروف البمبى	تخية	مختارات من الشعر الإسباني (ج١)	٧٩٥-
حمزة المزينى	نعوم تشومسكى	أفائق جديدة فى دراسة اللغة والأذن	٧٩٦-

طلعت شاهين	نخبة	٧٩٧- الروية في ليلة معتمة (شعر)
سميرة أبو الحسن	كاترين جيلدر ودايفيد جيلدر	٧٩٨- الإرشاد النفسى للأطفال
عبد الحميد فهمي الجمال	آن تيلار	٧٩٩- سلم السنوات
عبد الجواد توفيق	ميشيل ماكراشي	٨٠٠- قضايا في علم اللغة التطبيقي
بإشراف: محسن يوسف	تقرير دولي	٨٠١- نحو مستقبل أفضل
شرين محمود الرفاعي	ماريا سوليداد	٨٠٢- مسلمو غرناطة في الآداب الأوروبية
عزة الخميسي	توماس باترسون	٨٠٣- التغيير والتنمية في القرن العشرين
درويش الحلوجي	دانييل هيرفيه-ليجييه وجان بول ويلام	٨٠٤- سوسولوجيا الدين
طاهر البربري	كانزو إيشيجورو	٨٠٥- من لا عزاء لهم (رواية)
محمود ماجد	ماجدة بركة	٨٠٦- الطبقة العليا المتوسطة
خيرى دومة	ميريام كوك	٨٠٧- يحيى حق: تشريع مفكر مصري
أحمد محمود	ديفيد دابليو ليش	٨٠٨- الشرق الأوسط والولايات المتحدة
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	٨٠٩- تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	٨١٠- تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)
حسن النعمي	جوزيف أ شومبيتر	٨١١- تاريخ التحليل الاقتصادي (مج٢)
فريد الزاهي	ميشيل مافيزولي	٨١٢- نثر العالم المعاصرة والأسلوب في النباء الاجتماعية
نورا أمين	أنثى إرنو	٨١٣- لم أخرج من ليلى (رواية)
آمال الروبي	ناقتال لويس	٨١٤- الحياة اليومية في مصر الرومانية
مصطفى ليب عبدالفني	ه. أ. ولسون	٨١٥- فلسفة المتكلمين (مج٢)
بدر الدين عروكي	فيليب روجيه	٨١٦- العدو الأمريكي
محمد لطفي جمعة	أفلاطون	٨١٧- مائدة أفلاطون: كلام في الحب
ناصر أحمد وباتسي جمال الدين	أندريه ريمون	٨١٨- العربيين والتجار في القرن ١٨ (ج١)
ناصر أحمد وباتسي جمال الدين	أندريه ريمون	٨١٩- العربيين والتجار في القرن ١٨ (ج٢)
طانيوس أفندي	وليم شكسبير	٨٢٠- ميراث الترجمة: فعلت (مسرحية)
عبد العزيز يقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامي	٨٢١- هفت بيكر (شعر)
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	٨٢٢- فن الرباعي (شعر)
أحمد شافعي	نخبة	٨٢٣- وجه أمريكا الأسود (شعر)
ربيع مفتاح	دايفيد برتش	٨٢٤- لغة الدراما
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	٨٢٥- ميراث الترجمة: عصر النهضة في إيطاليا (ج١)
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	٨٢٦- ميراث الترجمة: عصر النهضة في إيطاليا (ج٢)
محمد علي فرج	دونالد پ.كول وثوريا تركي	٨٢٧- امل مخرج الجورالشرقين والغرب يظنون الصلابة
رمسيس شحاتة	ألبرت آينشتين	٨٢٨- ميراث الترجمة: النظرية النسبية
مجدى عبد الحافظ	إرنست ريتان وجمال الدين الأفغاني	٨٢٩- مناظرة حول الإسلام والعلم
محمد علاء الدين منصور	حسن كريم پور	٨٣٠- رقي العشق
محمد التادي وعقبة عاشور	ألبرت آينشتين وليف پولد إنكلد	٨٣١- ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة
حسن النعمي	جوزيف أ شومبيتر	٨٣٢- تاريخ التحليل الاقتصادي (ج٢)
محسن الدمرداش	فرنز شميدرس	٨٣٣- الفلسفة الألمانية
محمد علاء الدين منصور	ذبيح الله صفا	٨٣٤- كثر الشعر

علاء عزمى	بيتر أوريان	٨٣٥-	تشيوخوف: حياة فى صور
ممدوح البستاوى	مرثيس غارثيا	٨٣٦-	بين الإسلام والغرب
على فهمى عبدالسلام	ناتاليا فيكو	٨٣٧-	عناكب فى المسيدة
لبنى صبرى	نوم تشومسكى	٨٣٨-	فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى
جمال الجزيرى	ستيوارت سين ويورين فان لون	٨٣٩-	أقدم لك: النظرية النقدية
فوزية حسن	جوتفريد ليسينج	٨٤٠-	الخواتم الثلاثة
محمد مصطفى بدوى	وليم شكسبير	٨٤١-	هملت: أمير الدانمارك
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	٨٤٢-	منظومة مصيبت نامه (مج٢)
محمد علاء الدين منصور	نخبة	٨٤٣-	من روائع القصيد الفارسي
سمير كريم	كرمية كريم	٨٤٤-	دراسات فى الفقر والعولة
طلعت الشايب	نيكولاس جويات	٨٤٥-	غياب السلام
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	٨٤٦-	الطبيعة البشرية
أحمد محمود	مايكل ألبرت	٨٤٧-	الحياة بعد الرأسمالية
عبد الهادى أبو ريدة	يوليوس فلهاوزن	٨٤٨-	ميراث الترجمة: تاريخ النولة العربية
بدر توفيق	وليم شكسبير	٨٤٩-	سونيات شكسبير
جابر عصفور	مقالات مختارة	٨٥٠-	الخيال، الأسلوب، الحداثة
يوسف مراد	كلود برنار	٨٥١-	ميراث الترجمة: الطب التجريبي
مصطفى إبراهيم فهمى	ريتشارد دوكنز	٨٥٢-	العلم والحقيقة
على إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	٨٥٣-	الساعة فى الكنتي: ساعة الزمن والمسنن (مج١)
على إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	٨٥٤-	الساعة فى الكنتي: ساعة الزمن والمسنن (مج٢)
محمد أحمد حمد	جيرارد ستيتم	٨٥٥-	فهم الاستعارة فى الأدب
عائشة سويلم	فرانثيسكو ماركيت يانو بيانويا	٨٥٦-	القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى
كامل عويد العامرى	أندريه بريوتون	٨٥٧-	نادجا (رواية)
بيومى قنديل	ثيو هرمانز	٨٥٨-	جوهرة الترجمة: عبور الحدود الثقافية
مصطفى ماهر	إيف شيميل	٨٥٩-	السياسة فى الشرق القديم
لطيفة سالم	القاضى فان بلمان	٨٦٠-	مصر وأوروبا
محمد الخولى	جين سميت	٨٦١-	الإسلام والمسلمون فى أمريكا
محسن النمرdash	أرتور شنيتسلر	٨٦٢-	بيغاء الكاكادو
محمد علاء الدين منصور	على أكبر دلفى	٨٦٣-	لقاء بالشعراء
عبد الرحيم الرفاعى	نوردين إنجرامز	٨٦٤-	أوراق فلسطينية
شوقى جلال	تيرى إيجاتين	٨٦٥-	فكرة الثقافة
محمد علاء الدين منصور	مجموعة من المؤلفين	٨٦٦-	رسائل خمس فى الأناق والأنفس
صبرى محمد حسن	ديفيد مايلو	٨٦٧-	المهمة الاستوائية (رواية)
محمد علاء الدين منصور	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	٨٦٨-	الشعر الفارسي المعاصر
شوقى جلال	روين دونيار وآخرون	٨٦٩-	تطور الثقافة
حمادة إبراهيم	نخبة	٨٧٠-	عشر مسرحيات (ج١)
حمادة إبراهيم	نخبة	٨٧١-	عشر مسرحيات (ج٢)
محسن فرجاني	لاوتسو	٨٧٢-	كتاب الطاو

٨٧٣-	معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
٨٧٤-	النهر الخالد (مج١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٥-	النهر الخالد (مج٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٦-	دراسات في الموسيقى الشرقية (ج١)	هنري جورج فارمر	أمانى الخياوى
٨٧٧-	أدب الجدل والدفاع في العربية	موريتس شتينثيد	صلاح محجوب
٨٧٨-	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٧٩-	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٨٠-	الواحاح المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
٨٨١-	التنويريون وورعهم في خدمة المجتمع	جلال آل أحمد	هويدا عزت
٨٨٢-	ميراث الترجمة: أغاني شيراز (ج١)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٣-	ميراث الترجمة: أغاني شيراز (ج٢)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٤-	تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هوبز	محمد رشدى سالم
٨٨٥-	روح الإلهاب	جان بونريار	بدر عرويكى
٨٨٦-	الترجمة والإميراطورية	دوجلاس روبنسون	ثائر ديب
٨٨٧-	غزليات سعدى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٨٨٨-	أزهار مسلك الليل (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت
٨٨٩-	ميراث الترجمة: سارتورس	وليم فوكتز	ميخائيل رومان
٨٩٠-	منحنيات أشعار فراغى	مخدومقللى فراغى	الصفصاى أحمد القطورى
٨٩١-	مفاوضات مع الموتى	مارجريت آنود	عزة مازن
٨٩٢-	تاريخ المسيحية الشرقية	عزيز سوريال عطية	إسحاق حبيب
٨٩٣-	عبادة الإنسان الحر	برتراند راسل	محمد قنبرى عمارة
٨٩٤-	الطريق إلى مكة	محمد أسد	رفعت السيد على
٨٩٥-	وادی الفوضى (رواية)	فريدريش دورينمات	يسرى خميس
٨٩٦-	شعر الضفاف الأخرى	نخبة	زين العابدين فؤاد
٨٩٧-	اختراق الجزيرة العربية	بيلفيد جورج هوجارث	صبرى محمد حسن
٨٩٨-	الإسلام والعلم	برويوز أمير على بهانى	محمود خيال
٨٩٩-	الدبلوماسية الفاعلة	بيتر مارشال	أحمد مختار الجمال
٩٠٠-	تيارات نقدية محدثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٩٠١-	مختارات من شعر لى جاو شينج	لى جاو شينج	عبد العزيز حمدي
٩٠٢-	آلهة مصر القديمة وأساطيرها	روبرت أرنولد	مروة الفتى
٩٠٣-	أفلام ومناهج (مج١)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٤-	أفلام ومناهج (مج٢)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٥-	تراث الهند	ج. ت. جارات	جلال السعيد الحفناوى
٩٠٦-	أسس الحوار في القرآن	هييريرت بوسه	أحمد هويدى
٩٠٧-	أرثر.. متعة الحياة (رواية)	فرانسواز جبرو	فاطمة خليل
٩٠٨-	الحلقة النقدية	بيلفيد كوزنز هوى	خالد حامد
٩٠٩-	الفنون والآداب تحت ضغط العولمة	جويست سمايرز	طلعت الشايب
٩١٠-	بروميثيوس بلا قيود	دافيد س. ليندس	مى رفعت سلطان

غبار النجوم	جون جريين	عزت عامر	٩١١-
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقي (ج١)	روايات مختارة	يحيى حقي	٩١٢-
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقي (ج٢)	مسرحيات مختارة	يحيى حقي	٩١٣-
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقي (ج٣)	ديزمووند ستورات	يحيى حقي	٩١٤-
المرأة في أثينا: الواقع والقانون	روجر جست	منيرة كروان	٩١٥-
الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندي وعبدالمعطي حماد	٩١٦-
موسوعة كميريدج (ج١)	نخبة	إشراف: أحمد عثمان	٩١٧-
موسوعة كميريدج (ج٢)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى	٩١٨-
موسوعة كميريدج (ج٣)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور	٩١٩-
خليل جبران: حياته وعمله	چين جبران وجبران خليل جبران	فاطمة قنديل	٩٢٠-
لله الأمر (رواية)	أحمدو كوروما	ثرثا إقبال	٩٢١-
المورسكين في إسبانيا وفي المنفى	ميكيل دي إيبالدا	جمال عبد الرحمن	٩٢٢-
ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب	٩٢٣-
حشيشوس: عظمة وسحر ونفوس	كريستيان دي روش نويلكود	فاطمة عبد الله	٩٢٤-
رسميس الثاني: فروع المعجزات	كريستيان دي روش نويلكود	فاطمة عبد الله	٩٢٥-
ترحال في صغراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢)	تشارلز دوتي	صبرى محمد حسن	٩٢٦-
ترحال في صغراء الجزيرة العربية (ج٢، ج٣)	تشارلز دوتي	صبرى محمد حسن	٩٢٧-
سجون الضوء	كيتي فرجسون	عزت عامر	٩٢٨-
نشأة الإنسان (مج١)	تشارلز داروين	مجدي المليجي	٩٢٩-
نشأة الإنسان (مج٢)	تشارلز داروين	مجدي المليجي	٩٣٠-
نشأة الإنسان (مج٣)	تشارلز داروين	مجدي المليجي	٩٣١-
ميراث الترجمة: حقائق السر في ملتقى الشعر	رشيد الدين العمري	إبراهيم الشواربي	٩٣٢-
اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيو	علي منوفي	٩٣٣-
محفة الكاتب الأفريقي	تشارلز لارسون	طلعت الشايب	٩٣٤-
تاريخ الفن الألماني	فولكر جيبهارت	علا عادل	٩٣٥-
بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزي عبد الحميد	٩٣٦-
هيا نحكي (قصص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالحى سالم	٩٣٧-
الانطربا السياسية عند مارتن هيجز	بيير بورديو	سعيد العليمي	٩٣٨-
سجن العقل	ستيفن جونسون	أحمد مستجير	٩٣٩-
اليابان الحديثة: قضايا وآراء	مجموعة مقالات	علاء على زين العابدين	٩٤٠-
الجماليات لم يوان بعد	آي كويني أرماه	صبرى محمد حسن	٩٤١-
القرن الجديد	إريك هويسوم	وجيه سمعان عبد المسيح	٩٤٢-
لقاء في الظلام	مختارات من القصص الأفريقية	محمد عبد الواحد	٩٤٣-
الكونتراباص	ياتريك زوسكيند	سمير جريس	٩٤٤-
ميراث الترجمة: أحلام يقظة جوال منلرد	چان چاك روسو	ثرثا توفيق	٩٤٥-
الزار ومظاهر المسرحية في إثيوبيا	ميشيل أيريس	محمد مهدي قناري	٩٤٦-
ما وراء المعنى والحقيقة	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة	٩٤٧-
أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	رونالد أوليفر وأنتوني أنمو	فريد جورج بورى	٩٤٨-

٩٤٩-	مقبرة الصدا	أنثريه فيش	نافع معلا
٩٥٠-	فى علم الكتابة	چاك ديريدا	منى طلبة وأنور مغيث
٩٥١-	الانتقام (رواية)	فريدريش دوريشمات	عماد حسن بكر
٩٥٢-	العبد ومسرحيات أخرى	أميرى بركة	تعمية عبد الجواد
٩٥٣-	مختارات من الشعر الإسباني (ج٢)	نخبة من الشعراء	على عبد الرؤوف الجمبى
٩٥٤-	الأسلحة الاجتماعية لسياسة الترسية لى عبد سعد طر	فرد لوسون	عنان الشهاوى
٩٥٥-	الطب والأطباء	سيلفيا شيفولو	ماجدة أباتلة
٩٥٦-	نعم، ليست لدينا نيوترونات	أ. ك. ديونى	سمير حفا صادق
٩٥٧-	الحركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤)	تشارلز تلى	ربيع وهبة
٩٥٨-	أصوات على هامش الحرب	مريام كوك	صلاح حزين
٩٥٩-	المورييسكيون فى الفكر التاريخى	ميفيل أنخيل بونيس	وسام محمد جزد
٩٦٠-	محمد على الكبير	الامير عثمان إبراهيم وكارولين ولى كورخان	هدى كشروود
٩٦١-	ميراث الترجمة: شعر الرعاة	مختارات من الأدب اليونانى	محمد صقر خفاجة
٩٦٢-	مدخل إلى الفلسفة	وليام جيمس إيرل	عادل مصطفى
٩٦٣-	منتخبات شعرية	حسن رضا خان الهندى	فاطمة سيد عبد المجيد
٩٦٤-	أصول التطرف	كيميرلى بليكر	هبة روف وتامر محمد عبد الوهاب
٩٦٥-	روح مصر القديمة	أنا روين	إكرام يوسف
٩٦٦-	ميراث الترجمة: ما وراء الطبيعة فى إيران	محمد إقبال	حسين مجيب المصرى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٠٣٧٥ / ٢٠٠٥

تم تصوير وطبع هذا الكتاب من نسخة مطبوعة

